

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Adriana Kábová

Turismus z antropologické perspektivy

Vzájemná percepce turistů a obyvatel ostrova Sumba v Indonésii

Tourism as an Anthropological Subject

Mutual Gaze of Tourists and Inhabitants of the Island Sumba in Indonesia

Praha 2011

Vedoucí práce: doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc. za vedení diplomové práce. Za podporu a trpělivost děkuji mé rodině a J.J. II. Můj dík patří v neposlední řadě také všem mým informátorům, bez nichž by tato práce nemohla vzniknout.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23. 8. 2011

Adriana Kábová

Abstrakt

Tato diplomová práce se zabývá vzájemnými percepcemi turistů a obyvatel zejména západní části ostrova Sumba ve východní Indonésii. Ukazuje, jakým způsobem na sebe obě zúčastněné strany nahlíží (*mutual gaze*), a jak tato percepce ovlivňuje jejich chování a jednání. Mezi představy turistů a Sumbanů o sobě navzájem je často postaveno pomyslné zrcadlo. Obě skupiny konstruují „ty druhé“ jako exotické a krvelačné. Předsudky turistů jsou formovány četbou propagačních materiálů a turistických příruček. Stereotypní představy Sumbanů vycházejí z jejich historické zkušenosti s cizinci. Častá jazyková bariéra a krátkodobost kontaktu jsou faktory posilujícími imaginaci obou skupin.

Tato práce přináší poznatky z oblasti etnoturismu a „backpack“ turismu.

Klíčová slova: vzájemná percepce – antropologie turismu - etnický turismus – Sumba – Indonésie

Abstract

It is widely agreed that the habitants exert little control over what take place in touristic regions and are expected to make the necessary adaptations to this colonizing gaze (Maoz 2006, 234). I examine here the mutual gaze of both – hosts and visitors of the island Sumba in eastern Indonesia and I explore local people as equally powerful participators in handling with foreigners. Both sides, tourists and Sumbanese, tend to construct stereotyped, exotic and violent images of the „bloodthirsty“ Other. Prejudices of tourists are formed by the guidebooks and stereotypes of Sumbanese originate in the historic experience with foreigners. Language barrier and transience of this cultural contact are factors which support the imagination of both groups.

This paper also reveals findings from the underresearched area of backpack tourism within the context of ethnic tourism.

Keywords: mutual gaze – anthropology of tourism - ethnic tourism – backpack tourism - Sumba – Indonesia

Obsah:

Úvod	6
1. Antropologie turismu	7
1.1 Etnoturismus	8
1.2 Výzkumné šetření	8
1.2.1 Výzkumné metody	9
1.2.2 Antropolog versus turista	11
2. Sumba	13
2.1 Historické souvislosti	13
2.1.1 Otroctví	15
2.1.2 Lov lebek	15
2.2 Sociální stratifikace společnosti	16
2.3 Náboženská situace	17
2.4 Turistické atrakce Sumby	19
2.4.1 Role médií	21
2.4.2 Cestovatelské bible	21
2.4.3 Obraz Sumby v propagačních materiálech a turistických průvodcích	22
3. Etnoturisté tváří v tvář Kodijcům	25
3.1 Turisté	25
3.1.1 Turistické zázemí	27
3.2 Zprostředkovatelé	28
3.3 Kodijci	31
3.3.1 Historické pozadí oblasti Kodi	31
3.3.2 Redistributivní společnost	28
4. Vzájemná percepce turistů a obyvatel Sumby	35
4.1 Upřené pohledy	35
4.1.1 „Tourist gaze“	35
4.1.2 „Local gaze“	35
4.1.3 „Mutual gaze“	36
4.2 Kdo je krve lačný?	37
4.2.1 Obraz cizince	37
4.2.2 Krvelační turisté?	40
4.2.3 Krvelační Kodijci?	44
4.3 „My a oni“ – exotice tváří v tvář	46
4.3.1 „Ušlechtilí divoši“ a turisti-puristi	47
4.3.2 Oboustranná exotizace	49
4.3.3 Stopy evolucionismu	50
4.3.4. Stopy rasismu	52
4.4. Vzájemná percepce z ekonomického hlediska	54
4.4.1 Fyzický vzhled a předpokládané ekonomické chování	55
4.4.2 Primitivismus jako obchodní artikl	58
Závěr	62
Seznam literatury	63
Přílohy	73

Úvod

Tato diplomová práce se zabývá kulturním kontaktem turistů a obyvatel západní Sumby, ostrova ležícího v provincii Nusa Tenggara, ve východní Indonésii. Pozornost je věnována pozadí tohoto kulturního kontaktu, jeho povaze a interpretacím setkávání, jak ze strany turistů, tak i obyvatel ostrova Sumba. Základní otázkou, kterou si kladu v této práci je, jakým způsobem vnímají v rámci kulturního setkání obě zúčastněné strany „ty druhé“.

Poznatky, které budou v této práci uváděny, pramení především z výzkumného šetření, které jsem vedla v oblasti Kodi a Lamboya na Sumbě v měsících březnu a dubnu roku 2011. Informace jsem získávala prostřednictvím kvalitativních výzkumných metod. Při zpracovávání dat z terénu jsem si uvědomila, že je nezbytné zaměřit se rovněž na „turistickou literaturu“, neboť v průběhu výzkumného šetření se ukázalo, že její četba do značné míry formuje představy turistů o ostrově a jeho obyvatelích ještě před kontaktem s tímto prostředím.

První kapitola této práce je věnována detailnějšímu popisu průběhu výzkumného šetření. Ve druhé kapitole se zabývám historickými souvislostmi ostrova Sumba, neboť z výzkumu vyplynulo, že historické události mají vliv na percepci turistů místními obyvateli. V této kapitole je také předložen přehled hlavních turistických „atrakcí“ a rozebrán jejich obraz v propagačních materiálech. Ve třetí kapitole jsou pak důkladněji popsány cílové skupiny mého výzkumného šetření. Vzájemná percepce turistů a obyvatel Sumby je analyzována v závěrečné čtvrté kapitole.

1. Antropologie turismu

Turismus představuje prakticky neustálé potýkání se s kulturní jinakostí a odlišností (Yamashita, Kadir Din and Eades 1997, 14). Proniknutí turismu do sféry antropologie jakožto legitimního a respektovaného tématu bývá datováno rokem 1977, kdy byla vydána publikace Valene Smith s názvem *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. V evropských antropologických kruzích turismus musel vydobývat svou pozici ještě i o několik let později. Ještě v osmdesátých letech se tímto tématem zabývalo jen několik málo sociálních vědců, mezi nimi již byli významní badatelé jako Erik Cohen nebo Michel Picard.

Antropologové zaobírající se turismem byli ovlivněni zejména díly Émila Durkheima, Victora Turnera nebo Arnolda van Gennepa. Turismus byl analyzován v rozmezích sfér posvátného a profánního, nahlížen v jednotlivých fázích rituálu (Graburn, Urry), později se o turismu začalo uvažovat jako o novodobé formě imperialismu (Turner, Nash). Peter M. Burns vymezuje čtyři základní podtémata, která stojí v zájmu antropologie turismu: paradox lokálního v globálním světě, tzv. glocalizace, turismus a rituál, turismus jako dobrodružství - mytologické členění neznámému a turismus jakožto činitel sociální změny (Burns 1999, 23).

Amanda Stronza míní, že je možné turismus rozdělovat do dvou hlavních kategorií. Do té první spadá výzkum motivací v turismu, druhá kategorie se týká vlivů, které má turismus na lokální společnosti (Stronza 2001, 261-283). Následkem tohoto členění se i získávané poznatky dělily do dvou skupin – jedné týkající se faktorů ovlivňujících turismus a druhé, ve které je důraz kladen na analýzu lokální společnosti (Wang 2010, 70). Amanda Stronza se zasazuje o to, aby výzkumy byly vedeny způsobem syntetizované analýzy, aby tedy byly brány v úvahu všechny faktory napříč zmiňovanými kategoriemi (Stronza 2001, 261-283).

Antropologické bádání v této oblasti se většinou opravdu zaměřovalo buď na turisty, nebo obyvatele navštěvované lokality. U turistů byla zkoumána zejména jejich motivace, kulturní šok zažívaný v destinaci, proces rozhodování, postoje turistů a míra jejich spokojenosti s návštěvou destinace (Cohen 1984, 377). U lokálního obyvatelstva se zkoumal především ekonomický přínos turismu a turismus jako činitel případné sociální změny ve společnosti. Jen několik málo studií bylo věnováno povaze a dynamice vztahu turistů a

lokálního obyvatelstva, vzájemné interakci, percepce a postoje (Cohen 1984, 379). Mezi takové studie patří například práce Philipa L. Pearce, Pierra Van den Bergheho a Edwarda Brunera.

1.1 Etnoturismus¹

Etnoturismem se rozumí forma turismu, v níž je setkání s obyvatelstvem odlehlých oblastí hlavním motivem turistovy cesty a předpokládá interakci turisty a místního obyvatele. Uwe Kievelitz (Kievelitz 1989, 29) ve své definici zdůrazňuje, že navštěvovaná etnická skupina bývá často skupinou politicky nebo ekonomicky marginální. Často je zájem o lokální obyvatelstvo nedělitelný od zájmu o pozadí (Gegenständen), které tito lidé vytvářejí, nebo jim bývá připisováno (Popp 2006).

Kontakt mezi turisty a obyvateli navštěvovaných oblastí může nabývat různých forem a intenzity. Může se jednat o pozorování a s ním ze strany turistů téměř vždy spojené fotografování, přes účast na někdy i záměrně pro turisty pořádaných ceremoniích až po strávení jedné či více nocí u lokálních obyvatel a podílení se na jejich každodenním životě. Jak se zmiňuje Herbert Popp, je zajímavé a zároveň paradoxní, že etnoturismus je vyhledáván zejména organizovanými skupinami turistů, což je ve sporu s jejich zamýšleným cílem – bezprostředním kontaktem s místními lidmi. Ve skupinách často vedených průvodcem nebo jiným zprostředkovatelem je takový kontakt mnohem obtížněji dosažitelný.

1.2 Výzkumné šetření

Tato diplomová práce je podložena poznatky získanými v rámci výzkumného šetření, které probíhalo v oblasti Kodi, v západní části ostrova Sumba ležícího ve východní provincii Nusa Tenggara v Indonésii. Cílem tohoto výzkumu bylo zjistit, jaká je vzájemná percepce

¹ Etnoturismus je termín přejatý z německé odborné literatury (Ethnotourismus) a v rámci této práce je užíván zaměnitelně s termínem etnický turismus (ethnic tourism), který je přejat z anglicky psaných publikací. Termínem etnický turismus není označováno totéž, co jest míněno termínem kulturní turismus. Dle Wooda kulturní turismus zahrnuje především nepřímý kontakt s danou kulturou (například muzea, obchody se suvenýry, turistická centra) (Wood 1984).

etnoturistů a navštěvovaných místních obyvatel, jakým způsobem dochází ke kontaktu těchto dvou stran a jak je tento kontakt všemi zúčastněnými aktéry vnímán a interpretován. Šetření bylo prováděno v měsíci březnu a dubnu roku 2011. Bylo mimo jiné pojímáno jako pilotáž k dalšímu plánovanému terénnímu výzkumu, přesto však přineslo některé cenné poznatky, které předkládám v této práci.

Během výzkumu bylo využíváno hlavně kvalitativních výzkumných metod. Jako riziko těchto metod bývá uváděna neobjektivnost získaných dat a nereprezentativnost výzkumného vzorku. Vzhledem k mému tématu vzájemné percepce turistů a místních obyvatel mě ale zajímala právě data, která jsou ze své podstaty čistě subjektivní. Je nutné si uvědomit, že existuje mnoho realit, z nichž každá je podporována vlastním kognitivním stylem (Van Egmond 2007, 51) respondentů. Mým cílem je poodkrýt „malé světy“ mých informátorů. Výzkumný vzorek 26 respondentů jistě nelze považovat za reprezentativní. Nicméně ambicí této práce není formulování obecných závěrů, nýbrž spíše rozkrytí pozoruhodných individuálních perspektiv.

1.2.1 Výzkumné metody

Jak jsem již uvedla výše, vzhledem k charakteru sledovaného terénu se jevily jako nejvýhodnější kvalitativní výzkumné metody. V případě mého výzkumu bylo téměř nemožné použití kvantitativních metod sběru dat, anebo jejich kombinace s metodami kvalitativními. Pokusila jsem rozšířit svá primární data o informace získané pomocí dotazníkového šetření a to proto, abych získala i data od turistů, které jsem neměla možnost potkat osobně. Prokázalo se však, že pro daný terén a problematiku je tato metoda sběru dat naprosto nepoužitelná. Dotazníky jsem zanechala na místech předpokládaného výskytu turistů - tedy v ubytovacích zařízeních. První komplikací bylo, že některé z hotelů za celou dobu mého pobytu žádný turista údajně nenavštívil a dotazníky tedy neměl kdo vyplnit. Druhým zajímavým problémem byla pak komunikace s personálem ubytovacích zařízení. Nesnáze nečinila ani tak jazyková bariéra jako nepochopení samotné skutečnosti, proč dotazník potřebuji vyplnit v kombinaci s neporozuměním samotnému konceptu dotazníku.

Metody, které jsem pro své šetření využila, byly tyto: strukturované rozhovory, zúčastněné pozorování a metoda přímého systematického pozorování chování. Ukázalo se, že velmi cenná data je možné získat i metodou nestrukturovaného rozhovoru. Informace týkající se zkoumané problematiky získané z nestrukturovaných rozhovorů vykazují značnou míru validity, jelikož v tomto případě je eliminováno možné zkreslení výpovědi informátora v důsledku formulace dotazu kladeného výzkumníkem. V neposlední řadě také data získaná neformálním způsobem otevírají celou řadu nových otázek.

Dotazování místních informátorů probíhalo v indonéském nebo anglickém jazyce. Navzdory značné jazykové diverzitě ostrova Sumba indonéštinu ovládá naprostá většina obyvatelstva ostrova. Rozhovory s turisty probíhaly v anglickém, českém, nebo německém jazyce. Rozhovory byly pořizeny s třinácti evropskými turisty a s třinácti sumbskými informátory, z nichž čtyři pracovali v oblasti cestovního ruchu.

Metoda zúčastněného pozorování se ukázala jako velmi přínosná především v těch momentech, kdy jsem jak turisty, tak i místními obyvateli byla vnímána na prvním místě jako cestující cizinka. Přestože moji informátoři věděli o mé roli výzkumnice, spolu s turisty jsem se pohybovala i v turisticky atraktivních lokalitách a pro místní obyvatele jsem vykazovala podobně exotické fyzické vzezření jako ostatní turisté. Vzhledem ke zkoumanému tématu vzájemných percepce cizinců a Sumbanů mně toto vnímání mě samé mým okolím umožnilo nahlížet vzniklé situace především z perspektivy turistů.

Jako doplňující metodu jsem v mém výzkumném šetření využila systematického pozorování chování (direct systematic observation of behaviour) (Johnson and Sackett 1997, 303). Zatímco metoda zúčastněného pozorování umísťuje etnografa na scénu dění a připisuje mu určitou roli, metoda systematického pozorování chování umožňuje výzkumníkovi „stát stranou“. Této metody jsem využívala především k ověření mých poznatků získaných výše popsanými způsoby. Existuje totiž mnoho důkazů k tomu, že jsou-li informanti tázáni na své vlastní chování a jejich odpovědi jsou srovnány se záznamy výzkumníků, které jsou založené na přímém pozorování, dochází v 50-80% případů k rozdílnostem (Johnson and Sackett 1997, 303). Touto metodou objeveným nesrovnalostem jsem poté věnovala pozornost a zabývala se tím, proč k nim dochází. Jedním z faktorů ovlivňujících výpovědi a jednání respondentů bylo i to, jakým způsobem

vnímali mě samotnou. Například výpověď a jednání respondenta Yacobiho se rozcházel proto, že mě v prvním týdnu našeho setkávání vnímal jako cizinku a snažil se mně nabízet služby a suvenýry. V jeho výpovědích z této doby se objevují rozpory s informacemi, které jsem od něj získala později. Jako cizince mně například tvrdil, že vyrůstal v jedné z „tradičních“ vesniček v oblasti Kodi, z následujících setkávání a rozhovorů ale vyplynulo, že pochází z města Waikabubak.

Za každou z výpovědí mých respondentů je patrný určitý úhel pohledu, kterým situaci, kterou zažívají, nahlíží. Dovolme si metaforu z geometrie a představme si perspektivu respondenta doslovně jako úhel. Skrze výpovědi informátora, jejich popis zažívané situace, jejich postoje, představy a názory (které tvoří pomyslný vnitřní úhel) můžeme vysledovat i pozici, z níž respondent situaci nahlíží (pomyslný vrchol úhlu), pozici, ve které v tomto kulturním setkávání vnímá informátor sám sebe. K tomuto pomyslnému vrcholu úhlu informátora je možné se přiblížit „skládáním střípků“ jeho výpovědí a komparací těchto dat s chováním a jednáním respondenta v terénu.

1.2.2 Antropolog versus turista

Ať se nám to líbí nebo ne, kolonialismus, etnografie a turismus mají mnoho společného, neboť se zrodily společně (Crick 1995). Kolonialismus, etnografie a turismus se odehrávají v odlišných historických epochách, ale vycházejí ze stejného sociálního uspořádání a jsou jen různými formami expanze, okupováním prostoru, který byl otevřen rozpínáním moci. Z perspektivy etnografie je turismus jejím odmítaným levobočkem (de Certeau 1984, 143).

Není divu, že antropologové zabývající se turismem cestují na stejná místa jako turisté a dle Malcolma Cricka nemůžeme těmto dvěma skupinám upřít jisté podobnosti (Crick 1995). Victor T. King (King 2009, 55) však dodává, že jiná situace nastává, studuje-li etnolog populace relativně okrajového antropologického zájmu, lokality, které ve vztahu k turismu teprve vstupují na turistický trh, mezi příklady takových míst dokonce uvádí právě Sumbu. Přestože Sumba není často vyhledávanou turistickou destinací, i na tomto ostrově antropolog zastává několik různých rolí. Ačkoliv jsem na Sumbu přijela s výzkumným záměrem, na základě odlišného fyzického vzezření jsem byla vnímána především jako

cizinka. Avšak i situace, kdy jsem nebyla svým okolím viděna jako výzkumnice, jsem se snažila nahlížet z etnologické perspektivy a takto získané informace a dojmy jsou velmi cenné.

Judith Schlehe (Schlehe 2003, 37) ve svém výzkumu popisuje prolínání rolí, které zakoušeli turisté. Ti se dle Schlehe (Schlehe 2003, 37) někdy sami považovali za etnology, domnívali se, že vzhledem k informacím získaným od jejich průvodce a na základě své vlastní cestovatelské zkušenosti rozumí kultuře místních obyvatel a mohou ji dále vysvětlovat a interpretovat.

2. Sumba



Obrázek č. 1²

Sumba je ostrov ležící na východě Indonésie, nalézá se v provincii Nusa Tenggara a patří do skupiny ostrovů Malé Sundy. Rozkládá se na 11 156 km² a čítá 685 186 obyvatel. Sumba je označována za nejchudší indonéský ostrov a spolu s Timorem jako ostrov nejméně úrodný v celé Indonésii. Terén Sumbý je kopcovitý, zavlažování je zajištěno malými říčkami, které každoročně úplně vysychají na dobu osmi měsíců v roce. Území ostrova je rozdělováno na dva správní celky *Sumba Barat* a *Sumba Timur*, v podstatě na západní a východní část. Na Sumbě se hovoří šesti lokálními jazyky³, které jsou navzájem nesrozumitelné, a proto většina obyvatel používá jako dorozumívací prostředek s lidmi z jiných oblastí indonéský jazyk.

2.1 Historické souvislosti

O době před kolonizací Sumbý existuje jen velmi málo historických záznamů. Do doby otevření nizozemských misijních škol na konci 19. století lze místní obyvatelstvo označovat jako preliterární společnost. Osvětlení některých historických událostí na Sumbě ale

² Zdroj: http://www.wolframalpha.com/entities/oceans/sumba_strait/ev/lr/kx/img/img-2.gif, nahlíženo 16.6. 2011.

³ Jedná se o austronéské jazyky *kambera*, *anakalang*, *weyeva*, *mamboru*, *wanukaka* a *lamboya*.

napomáhá materiální kultura, záznamy na hrobkách, sošky a textilie *ikat* s dobovými výjevy. Důležité informace se z pokolení na pokolení předávaly orálně prostřednictvím specialistů na recitování (*ratu*) při konaných ceremoniích. Dle mytologie Sumbanů připluli jejich předci po moři (v některých variantách sešplhali z nebes) a v klanech (*cabihi*) se rozmísťovali dále po ostrově (Forshee 2001, 86). Sumbu doopravdy osídlovalo několik jazykově odlišných skupin obyvatel austronéského a melanéského původu. Víme také, že ostrov byl vazalským územím rozsáhlé Majapahitské říše (1293-1500 n.l.), od níž dle Forshee (Forshee 2001, 39) dnes některé významné sumbské rodiny odvozují svůj původ. Podrobnějších informací o Sumbě se nám ale dostává až z pera nizozemských pozorovatelů z konce 19. století.

První loď z Evropy zavítala na Sumbu roku 1522, kolonizace však následovala až o necelých čtyři sta let později, neboť prvotním cílem kolonizátorů byly bohatší ostrovy. Zájem Nizozemců byl podnícen především možným ekonomickým potenciálem, šlo zejména o výnosný obchod s exotickými produkty, které měly v té době na evropském trhu vysokou hodnotu. Žádané byly různé druhy koření a santalové dřevo. Ostrov Sumba byl však Evropany kvůli své neúrodné půdě a nevýhodné poloze dlouhou dobu přehlížen, a přestože byl zpočátku kolonizace Nizozemci nazýván „ostrovem santalového dřeva“ (Hoskins 1989, 423), brzy se stal santal vzácností i v rámci ostrova. Větší pozornost Sumbě zato věnovali arabští překupníci, kteří obchodovali s koňmi a s tkanými textiliemi z východní části ostrova, stejně tak jako muslimští obchodníci připlouvající z nedalekých ostrovů označovaní jako Makasseresse Endehnese, jejichž nejvýznamnějším vývozním artiklem ze Sumby byli od 18. století lidé. Makasseresse Endehnese byli největšími obchodními rivaly Nizozemců. Dle Janet Hoskins (Hoskins 2002, 801) již v roce 1750 vyslala Nizozemská Východoindická společnost na Sumbu expedici s cílem donutit místní vladaře k podpisu smlouvy zakazující obchod s floreskými otrokáři Makasseresse Endehnese.

Nizozemská nadvláda nad ostrovem Sumba trvala oficiálně od roku 1912 do roku 1942, kdy Nizozemce vyhnaly japonské vojenské jednotky, které působily na ostrově čtyři následující roky. Chování Japonců k místním obyvatelům je popisováno jako obzvláště brutální. Po vyhlášení nezávislosti Indonésie v roce 1945 se Sumba stala součástí Indonéské republiky.

2.1.1 Otroctví

Otroctví bylo v zemích ovládaných Nizozemci zrušeno roku 1860, Sumba se však pod plnou nizozemskou správou dostala až v roce 1912 a otroctví tu tak bylo funkční institucí ještě na konci 19. století. V době počínající kolonizace byla Sumba zmítána válkami, obyvatelstvo bylo ohrožováno lovci lebek a nájezdy otrokářů. Otrokářstvím se tu živilo zejména muslimští obchodníci „Makassarese Endeheese“ (viz podkapitola 2.1). Dle Hoskins (Hoskins 1987a, 612) podnikali tito lidé výpravy z Waingapu, Memboro a Waikalo do vnitrozemí, aby tu směňovali zbraně za mladé lidi, nebo aby se nechávali najímat lokálními vůdci do bojů proti jejich nepřátelům. Bylo-li jim placeno lidmi, snažili se budoucí otroky co nejrychleji a nepozorovaně naložit na lodě, aby se vyhnuli případným střetnutím s Nizozemci. I Nizozemci měli totiž na obchodu s otroky nemalý zájem, dle Janet Hoskins (Hoskins 2002, 815) byli otroci ze Sumby překupováni Nizozemskou Východoindickou společností už od roku 1757 a poté byli transportováni na Bali, Sulawesi, Jávě a dokonce i do jižní Afriky, na ostrov Mauritius a Madagaskar. Tisíce Sumbanů bylo pochyťáno a odvečeno mimo ostrov, někteří se dostali zpět jako zajatci, nebo byli v pomstě rituálně zavražděni (Needham 1983, 368).

První Nizozemci na Sumbě psali ve svých dopisech, že na tomto ostrově není žádná osoba a žádná věc v bezpečí. Dle Roose (Roos 1872) byli sice na Sumbě lokálně uznávaní vládci, neměli však dostatečnou moc nad svými poddanými a často vyprovokovávali nové války se svými sousedy. Vraždy, loupeže a stále i nájezdy otrokářů byly ještě i v době nizozemské kolonizace Sumby běžným jevem.

2.1.2 Lov lebek

Lov lebek byl fenomén, který až do 20. let 20. století ustavoval politické vztahy mezi sumbskými vesnicemi. Rivalita panovala většinou mezi určitými vesnicemi v kopcích a vesnicemi v nížinných oblastech, což může asociovat z našeho prostředí známé sousedské šarvátky mezi „hornáky“ a „dolňáky“. Nepřátelské vztahy mezi některými vesnicemi jsou minimálně v oblasti Kodi dodnes patrné.

Lovectví lebek bylo na Sumbě chápáno jako činnost, která brání chaosu a napomáhá rovnováze v přírodě i ve společnosti. Dle J. P. B. de Josselin de Jong (Josselin de Jong 1936,

164) lze sumbský lov lebek hodnotit jako formu potlače, neboť násilné výboje byly vnímány jako prostředek, který nastavoval rovnost mezi dvěma soupeřícími skupinami. Hodnota získané lebky nespočívala v její moci, ale v prostřednictvím jí znovuustavené rovnováhy mezi dotčenými skupinami, nebo ještě lépe ve vychýlení této rovnováhy v prospěch vlastní skupiny (Josselin de Jong 1936, 164).

Přinesli-li válečníci z lovu lidské lebky, zbavovaly ženy nejprve lebky masa vařením a poté byly uchovávány v obřadních domech jako symbol prestiže. Lov lebek byl v sumbské společnosti ale spojován i s plodností a úrodností. Dle Rodneyho Needhama (Needham 1976) považovali Sumbané za svou povinnost pomstít se, aby mohli jíst, neboť úroda nebude hojná, budou-li se po obloze toulat nepomstění duchové jejich blízkých. Hoskins (Hoskins 1989, 429) udává, že Sumbané také věřili, že při nájezdech mohou znepřáteleným vesnicím ukrást sílu zajišťující úrodu a převézt ji na svá pole. Pomsta zajišťovala i plodnost ženám. Janet Hoskins (Hoskins 1989, 431) uvádí, že pokud v pojetí Sumbanů byla pomstěna smrt předka, uvolnil se v těle ženy (příslušející ke stejnému patriklanu jako první zemřelý) proud studené, povzbuzující vody (*wei myaringi*, *wei malala*) a ona počala převtělení násilně zemřelého předka.

2.2 Sociální stratifikace společnosti

V době, kdy byly sumbské vesnice ve válečném stavu s vesnicemi okolními, bylo pravidlem, že se zajatci stávali majetkem válečníků. Tito zajatci tak ztratili vazby na své blízké a své předky. Bez propojení se svými předky (*marapu*) nebyli zajatci považováni za opravdové lidské bytosti (Forshee 2001, 104) a pokud nebyli usmrceni, stali se z nich tímto způsobem otroci.

Kastovní systém dělil obyvatelstvo Sumby do třech kategorií: *maramba* neboli šlechta, *kabisu*, svobodní, a *ata*, potomci otroků. Otroci se dříve dále dělili do tří subkategorií: *ata meang*, kteří byli chápáni jako součást rodiny a nemohli být kupováni ani prodáváni, *ata pangandi*, kteří žili v relativní svobodě, mohli být věnováni jako součást svatebního věna nebo jako součást výkupného za mír (Greenfield 1976, 62). Členové *ata paka* mohli být beztestně stříleni za jakékoliv pochybení a kdykoliv prodáni. Do počátku 20. století bývali otroci náležející k této skupině obětováni na pohřbech, aby tak doprovázeli své zemřelé

majitele v „jiném světě“ (Forshee 2001, 104). V současné době jsou takovéto praktiky postaveny mimo indonéský zákon, stejně jako otroctví samotné. Na rétorické rovině tento jev potírá i křesťanská církev působící na Sumbě, avšak v praxi mají i dnes někteří pokřesťanštění Sumbané v domácnostech otroky či spíše otrokyně, kteří se s tímto statutem již narodili. Dnes však již nejsou chápáni jako otroci, ale dle Forshee (Forshee 2001, 103) jsou na východě Sumby označováni jako *anakeda kuru uma*, neboli děti domu. To, že je tento jev stále aktuální, dokazuje fakt, že ještě v roce 1988 byla vysoce postavené rodině ve východní Sumbě věnována při pohřební slavnosti otrokyně, recipročním darem za ni bylo zlato a drahé látky (Hoskins 1998b). Dle Hoskins (Hoskins 2002, 801) byli ještě v roce 1998 nuceni otroci, kteří opustili dům svých pánů, policií k návratu.

Místní obyvatelstvo dědičnou příslušnost k jednotlivým kastám dobře rozpozná a sleduje. Poté, co byla Sumba včleněna do indonéského právního systému, ztratila místní šlechta možnost uplatňovat své zvykové právo (*uku marapu*), nicméně si stále udržuje moc v podobě sociální kontroly nad zbylými kastami (Forshee 2001, 56). Prostřednictvím nobility vládli ostrovu už Nizozemci a od doby nezávislé indonéské republiky zastává pozice vládních úředníků často opět šlechta. Příslušníci *maramba* kasty vlastní rozsáhlé zdroje v podobě pozemků (*tana*) a dobytka (*banda luri*, živoucí bohatství) a okázale prezentují svůj status (Forshee 2001, 56). Ve společnosti je tato skupina rozpoznatelná na základě viditelných atributů symbolizujících vyšší postavení, kterými jsou například propracované hrobky, specifický oděv, zlaté přívěsky a klanové domy s do výšky protáhlými střechami. Dle Forshee (Forshee 2001, 87) jsou příslušníci šlechty nápadní i svým fyzickým zjevem: často jsou vyšší postavy a světlejší pleti, neboť se úmyslně vyhýbají slunci.

2.3 Náboženská situace

Relevantní údaje mapující náboženskou situaci na Sumbě bohužel nejsou dostupné. Podle odhadů se ale dnes asi 2% obyvatel Sumby hlásí k islámu (zejména obyvatelé západního pobřeží Sumby), 20 až 30% k víře marapu a zbytek obyvatelstva ke křesťanství, které bylo Sumbanům představeno nizozemskými misionáři.

Těmi prvními misionáři na Sumbě ale byli němečtí jezuité, kteří v roce 1866 vybudovali náboženské centrum v Pakamandara na severu ostrova. Vzhledem k výhrůžkám

ze strany místních obyvatel a bezpečnostním problémům byla však zdejší misijní činnost ukončena v roce 1898. Jezuité tu po dobu své působnosti pokřtili mnoho dětí, jelikož ale nehovořili lokálními jazyky, místní obyvatelé nerozuměli smyslu tohoto aktu (Hoskins 1989, 421).

Nizozemci se později na ostrově snažili vytvořit systém misijního školství pod správou nizozemské reformní církve. Jejich cílem bylo vzdělávat příslušníky šlechtické kasty a připravit je pro dráhu pomocných úředníků této nizozemské kolonie. Dle Forshee (Forshee 2001, 19) se misijní úsilí zpočátku nesetkávalo se vstřícností Sumbanů, kteří se vzhledem k častým válečným výbojům, nájezdům otrokářů a lovců lebek chovali ke všem cizincům vstupujícím na jejich území bojovně. Jak se domnívá Hoskins (Hoskins 1987b, 613), Kodijci v západní části Sumby se zajímali o křesťanství především z toho důvodu, že jim kontakt s touto církví umožňoval přístup ke gramotnosti, kterou Kodijci považovali za zdroj nevysvětlitelné a nadpřirozené moci kolonizátorů.

Sumbané se dnes dělí na konvertity a ty, kteří zůstávají u víry marapu, avšak hranice mezi těmito dvěma skupinami není vždy zřejmá, náboženské synkreze jsou zde zcela běžným jevem. Příkladem může být například socha Ježíše v tradičním obřadním oděvu umístěná před katolický kostel v hlavním městě Sumby, Waingapu⁴.

V posledních čtyřiceti letech proniká na Sumbu ještě protestantismus zejména v podobě církve „Bethel“. Bohoslužbu této americké sekty jsem měla možnost navštívit a souhlasím s Jill Forshee (Forshee 2001, 19), která přičítá stoupající počet přívrženců živějšímu přístupu (modlitby jsou doprovázené veselým zpěvem), který je zvláště patrný v porovnání se strnulým pojetím zdejšího kalvinismu. Církev „Bethel“ zdůrazňuje ve svém morálním kodexu pracovitost, pilnost a z ní vyplývající hojnost v tomto životě a nachází tak zastánce hlavně z řad indonésko-čínských obchodníků žijících na Sumbě (Forshee 2001, 20).

Poměrně vysokému procentu konvertitů hlásících se ke křesťanské církvi pravděpodobně napomáhá také indonéský zákon o náboženství, který je na Sumbě uplatňován od padesátých let 20. století. Každý občan, který chce například získat osobní dokumenty nebo zaměstnání v administrativní sféře, musí uvést příslušnost k jedné z pěti

⁴ Viz obrázek 1 v obrazové příloze.

státem oficiálně uznávaných církví: křesťanství, islámu, buddhismu, hinduismu nebo konfuciánství. Víra v *marapu* mezi oficiální náboženské systémy nepatří a není proto státem sledována ani početnost jejích příznivců. Na Sumbě bývá konverze k jinému náboženskému systému často také zapříčiněna neštěstím nebo pohromou v jedincově životě. Dle Joela Kuiperse (Kuipers 1990, 311) a dle příběhů, které popisuje Janet Hoskins (Hoskins 1998a), jsou zranění, vážná nemoc, uhození blesku, nebo jiná neštěstí spatřována místními obyvateli jako znamení nedostatečného vyslyšení potřeb klanu a předků. Postihne-li pohroma člověka již konvertovaného ke křesťanství, vrací se často zpět ke své původní víře v domněnku, že neštěstí na něj seslaly duše jeho předků, které rozezly jeho zanevření na víru *marapu*.

2.4 Turistické atrakce

V převážně islámské Indonésii se dostává turistické pozornosti obzvláště nemuslimským minoritám (Volkman 1985, 167) a i to je jedním z důvodů, proč cestovatelé přijíždějí na Sumbu. Víra *marapu* byla nejčastější motivací příjezdu mých informátorů. Slovo *marapu* znamená v austronéském jazyce *kambara* kořeny, stejný výraz je užíván pro předky. Ti hrají v tomto systému ústřední roli. Mezi rituály, kterými se zemřelí předkové uctívají, patří rituální řečnictví, zvířecí a jiné materiální obětiny a konané ceremonie, které mají zajistit přízeň duchů předků a s ní související zdraví, prosperitu a úrodnost. Dle Forshee (Forshee 2001, 13) je ústředním konceptem *marapu* dualismus ženského a mužského principu, dualismus horkého a studeného a mokrého a suchého. Tyto dualismy formují sumbskou sociální organizaci, rituální promluvy, architekturu a textilní vzory (Forshee 2001, 13). Duchové dle pojetí Sumbanů dlí všude okolo nich, mohou se vtělovat do přírodnin nebo předmětů a přímo ovlivňují životy žijících ať v pozitivním či negativním smyslu.

Jako turisticky zajímavé jsou vedle víry *marapu* prezentovány náboženské ceremonie, především slavnost *Pasola*. *Pasola* se odehrává každoročně v západní části ostrova na přelomu února a března. Jedná se o vyvrcholení rituálů zajišťujících hojnost úrody. Datum pořádání této slavnosti odvozují náboženští specialisté (*ratu*) od objevení se *nyale* na

mořském pobřeží. *Nyale* jsou malí mořští červi⁵, kteří se loví v moři před rozbřeskem v den pořádání *Pasola* a podle jejich vzhledu a hojnosti se usuzuje, jaká bude v následujícím roce úroda. Následuje souboj dvou skupin jezdců na koních, kterému přihlíží mnoho diváků, mezi nimi v posledních desetiletích také turisté. Souboj se odehrává na ploše k tomu určené, která je kolem dokola ohraničena hrobkami předků⁶. Krev, která se v tento den prolíje, je obětí pro duchy předků, kteří mohou podle víry *marapu* pozitivně nebo negativně ovlivnit sklizeň v nastávajícím roce (více v kapitole 4.2.2).

Pozornost cizinců je věnována také ručně tkaným textiliím *ikat*, které se vyrábějí z ručně sklízené bavlny a barví se přírodními barvivy. Dnes se ale vyrábějí i z kupovaných nití a dobarvují chemicky. Na dobře propracovaném *ikatu* tráví žena až dva roky práce a i pro místní obyvatelstvo mají takové látky velkou hodnotu, demonstrují statut svého majitele. Tyto textilie bývají zdobeny zvířecími, rostlinnými nebo geometrickými motivy, někdy je ze vzorů patrná i náboženská synkreze.

Místní architektura a kamenné (v posledních letech často betonové) mohyly, na nichž jsou někdy také dobře rozpoznatelné stopy náboženské synkreze, jsou dalším cílem výprav turistů. Monumentální kamenné hrobky byly například hlavním motivem příjezdu jednoho z mých respondentů z České republiky.

Vedle kultury jsou ale jistě lákadlem pro turisty i liduprázdné písčité pláže a programy, které svým klientům nabízejí provozovatelé luxusních pobřežních letovisek. Jedná se například o vyjížďky na koních, horské túry, pozorování zdejší fauny, rybaření a potápění. Sumba je rovněž proslulá díky svým velmi dobrým podmínkám pro surfování a v letních měsících se stává útočištěm zejména australských surfařů. Jmenované turistické aktivity, které mají co dočinění s mořem, jsou někdy nelibě neseny místními obyvateli, kteří vztahují k pobřežní oblastí a moři vůbec mnohá tabu.

⁵ Viz obrázek 2 v obrazové příloze.

⁶ Viz obrázek 3 v obrazové příloze.

2.4.1 Role médií

Zabýváme-li se turismem, nemůžeme opominout vliv médií, který má dopad na mnoho činitelů v tomto systému. Médii rozumějme veškeré dostupné prostředky masové komunikace, knižní příručky, televizní vysílání a internetové zdroje. Takováto média mají vliv jak na jednání turistů, tak na jednání zprostředkovatelů i podnikatelských subjektů v cílové destinaci. Právě prostřednictvím médií jsou utvářeny turisticky atraktivní lokality, v tomto ohledu je dle Halla a O'Sullivanova médiím připisována také moc vytvářet obrazy bezpečí a politické stability v turistických oblastech (Hall and O'Sullivan 1996). Co se pak turistů týče, média ovlivňují motivaci turistů, jejich jednání a chování v navštěvované lokalitě a často i interpretace o daných zemích, jejich obyvatelích a kultuře.

Snažíme-li se porozumět světu, činíme tak na základě předchozích zkušeností, ať už našich vlastních nebo takových, které jsou nám zprostředkovány médii a naším sociálním prostředím (Van Egmond 2007, 68). Vedle masové komunikace je důležitým zdrojem informací také komunikace neformální – zážitky a postřehy ostatních. To samozřejmě platí i z perspektivy obyvatel navštěvované destinace. I oni sdílí mezi sebou informace, na jejichž základě si vytvářejí úsudek o přijíždějících turistech. Neboť, jak podotýká Schutz a Luckmann (Schutz and Luckmann 1974, 7), všichni jsme součástí kolektivního učebního procesu, zkušenosti ostatních tvoří součást „zásobárny vědomostí“ (*stock of knowledge*), která vytváří referenční rámec našeho chápání světa (Van Egmond 2007, 51).

2.4.2 Cestovatelské bible

Jedním ze základních atributů, který dnes již snad ke všem turistům patří, se vedle fotoaparátu stává knižní průvodce, mými respondenty často označovaný jako bible (*traveller's bible*, někdy dokonce *holy bible*). Jedná se především o publikace z nakladatelství Lonely Planet, u německých turistů pak také o publikace, které pro turisty vydává Stefan Loose. Dle Mechthild von Vacano (Von Vacano 2010, 48) někteří němečtí turisté nevedou hranici mezi osobou autora a jeho knihou, když vypovídají, že lokálního průvodce nepotřebují, oni jezdí se Stefanem Loosem.

V těchto knižních průvodcích lze nalézt podrobné mapky, informace o mnoha lokalitách, doporučení ubytování a restaurací v dané oblasti, stejně tak jako významné

atrakce, které je v destinaci nutno vidět. Tato kniha má do značné míry vliv jak na turisty, kterým někdy doslova formuje průběh jejich cesty i její vnímání, tak na život obyvatel popisovaných lokalit a zvláště na život těch, kteří v daném místě podnikají. A důsledky má kniha samozřejmě i pro lokality, které v průvodci zmiňovány nejsou, ba jsou třeba označeny jako nehodné pozornosti. Díky doporučením a tipům zmiňovaným v těchto populárních brožurách se i individuální cestovatelé setkávají na nejrozličnějších místech, kterým je v cestovatelských „biblích“ poskytnut prostor.

2.4.3 Obraz Sumby v propagačních materiálech a turistických průvodcích

Dostupné zdroje informací o ostrově Sumba jsou velmi omezené, nedostupné jsou i oficiální informace pro turisty ze strany indonéské vlády, které jsou běžné v případě navštěvovanějších turistických destinací. Přestože má indonéský stát zájem na propagaci turismu, Sumba je dle Jill Forshee (Forshee 2001, 15) příliš vzdálena jakartskému správnímu centru a veřejnému povědomí. Ze své zkušenosti mohu potvrdit, že mnozí z Indonésanů, se kterými jsem se setkala na Bali, Lomboku, nebo Jávě, Sumbu vůbec neznali, nebo ji zaměňovali se sousedním větším ostrovem Sumbawa. Informace o ostrově proto turisté získávají buď z knižních průvodců, od cestovních kanceláří, nebo z nabídek ubytování inzerovaných na internetových stránkách. Prezenci na internetu mají jen provozovatelé luxusních letovisek, kteří na svých portálech nabízejí vedle informací o ubytování i obecné informace o ostrově, jeho obyvatelích a kultuře. Před samotnou cestou na Sumbu se tedy cestovatelé mohou sami informovat o své cílové destinaci z internetových propagačních materiálů luxusních letovisek nebo z knižně vydávaných průvodců do Indonésie. V posledním vydání nejznámějšího průvodce Lonely Planet bylo z 932 stran Sumbě věnováno 11 stran, které byly pro mé informátory z řad turistů vnímány jako nepostradatelné. Jeden z mých respondentů si knihu vypůjčil od jiného turistu a vypsál si potřebné informace a obkreslil mapu. To, že data nejsou dostupná ani v indonésky psané literatuře dokazuje i fakt, že někteří indonéští turisté cestující po Sumbě s sebou vozili také průvodce Lonely Planet psané v anglickém jazyce.

Hoskins (Hoskins 2002, 802) dokonce vyvozuje z obrazu o Sumbě v jednotlivých vydáních knižních průvodců stoupající nebo naopak klesající počet příjíždějících turistů. V sedmdesátých letech, kdy Hoskins cestovala na Sumbu poprvé a potkala zde za 2 roky svého pobytu celkem 5 turistů, se například v jednom z průvodců psalo, že ostrov si zasluhuje pozornost jen kvůli svým obřím náhrobkům a obřím komárům (Dalton 1977, 432). Vzhledem k tomu, že ostrov je vysoce rizikovou oblastí z hlediska výskytu malárie, zmínka o komárech mohla opravdu případné cestovatele snadno odradit. Od osmdesátých let se obraz Sumby v turistické literatuře mění, ostrov je vyzdvihován pro svou starobylou kulturu, nedotčenost civilizací a bojový festival *Pasola*. Současná dostupná turistická literatura ve formování vnímání tohoto ostrova pokračuje. Například vytváří ze západní části ostrova centrum kultury. V průvodci z nakladatelství Lonely Planet z roku 1997 se tvrdí, že „izolace Sumby napomohla k uchování jedné z indonéských nejbizarnějších kultur, obzvláště ve vlhčí, více úrodnější a odlehlejší západní části ostrova...“ (Turner et al 1997, 739). Totéž proklamují na svých internetových stránkách provozovatelé luxusních turistických areálů, které se nacházejí logicky taktéž převážně na západě. Průvodci také nešetří výrazy, kterými vykreslují lokální obyvatelstvo jako divoké, nebezpečné a agresivní, jako potomstvo otrokářů a lovců lebek. Málokdo z turistů by se chtěl setkat s autentickými lovci lebek, chceme možná zakoušet dráždivý pocit nebezpečí, ale jen je-li již plně pod kontrolou. Jak připomíná Edward Bruner, turismus upřednostňuje rekonstruovaný objekt zájmu, preference napodobenin je základem postmoderního turismu, v němž je kopie častěji více než originál (Baudrillard 1983). A jak trefně podotýká Hoskins (Hoskins 2002, 804), prezentování místních lidí buď jako příliš ohrožujících, nebo příliš poklidných by mohlo zbortit konstruované turistické představy. Marketingově toho využívají luxusní letoviska, jejichž provozovatelé lákají turisty do pomyslných oáz bezpečí a „západního řádu“ situovaných v prostorách chaosu a necivilizovanosti. Slibují svým klientům dovolenou se západním komfortem a zároveň s kontrolovaným nádechem exotiky:

„Přijměte pozvání do luxusního ubytování situovaného v civilizaci nezkaženém prostředí. Budete udiveni naším dokonalým zázemím a nejlepším výběrem vín a jídel v srdci

indonéského nejtradičnějšího a nejkrásnějšího ostrova. Sedm našich odloučených a luxusních chat je zařízeno se západním komfortem. Všechny chaty jsou stavěny v souladu s tradičními zvyklostmi – použito je lokálních materiálů, tradičních dekorací, to vše s klimatizací, koupelnou s teplou vodou, minibarem, rychlovarnou konvicí, bezpečnostními skřínkami a velkými okny. Naše chaty jsou stavěny indonéskými řemeslníky, mají terasu poskytující výhled na Indický oceán s jeho dramatickými útesy. U nás budete přímo v centru nejtradičnější oblasti víry v marapu. Tradiční sumbská prostorná a vzdušná restaurace nacházející se v našem areálu nabízí širokou škálu zdravých snídaní, lehké obědy a moderní evropskou kuchyni obohacenou o asijské vlivy.”⁷ Turistům je tady nabízeno vše, na co jsou z domova zvyklí, pravidelná evropská strava, teplá sprcha, klimatizace., to vše s příměsí zkrocené exotiky – tradičních dekorací, výhledu na rozbouřený Indický oceán a asijských vlivů na zde podávaná evropská jídla. I nabízené ubytování v chatách, které mají na první pohled vyvolávat iluzi tradičních sumbských domů může ilustrovat výše zmiňovanou Brunerovu citaci Baudrillarda, že kopie je někdy více než originál. Turisté chtějí zažít dotek exotiky, nechtějí však bydlet ve skutečných sumbských obydlích a jíst spolu s místními lidmi jejich pokrmy. Turistické letovisko lze také vnímat jako pomyslnou oázu bezpečí vybavenou západními vymoženostmi (vedle jiného i bezpečnostními skřínkami) a řízenou turistům známým evropským řádem a evropskými majiteli – situovanou do „civilizací nezkaženého prostředí“ a „nejtradičnější oblasti víry marapu“, tedy do prostředí neznámého, prostředí možného chaosu. Turista, který chce nahlédnout do sféry tohoto „civilizací nezkaženého prostředí“, může sám regulovat míru svého „ponoření se do chaosu“.

Turisté tvoří stereotypy o lokálním obyvatelstvu na základě četby turistické literatury, médií, edukačních zdrojů, dřívější cestovní zkušenosti nebo na základě vyprávění ostatních účastníků cesty (Reisinger, Turner, 2003). Z propagační a turistické literatury do jisté míry vychází také pohled turistů na sumbské obyvatelstvo a vnímání ostrova obecně, to bude detailněji přiblíženo ve čtvrté kapitole.

⁷ <http://www.sumbanautilresort.com/>, nahlíženo 16.6. 2011.

3. Etnonoturisté tváří v tvář Kodijcům

Turisté a obyvatelé Sumbi jsou příslušníky rozdílných kultur, mluví odlišnými jazyky, mají rozdílné hodnoty a rozdílný pohled na svět. V této kapitole bych chtěla přiblížit tři cílové skupiny mého výzkumného šetření – turisty, Kodijce a zprostředkovatelské subjekty jejich setkávání, tedy lokální průvodce.

3.1 Turisté

Světová organizace cestovního ruchu (World Tourism Organisation) definuje turistu jako člověka, který vycestuje a zůstane v místě mimo své obvyklé prostředí po dobu delší než 24 hodin a zároveň po dobu kratší než jeden rok za účelem odpočinku, obchodu, nebo z jiných důvodů nesouvisejících s vykonáváním činnosti, za níž by pobíral příjem v místě navštěvované destinace. (WTO, 2010)⁸ Toto vymezení turisty je v antropologii pro svou obecnost jen stěží použitelné. Jak však podotýká Ton van Egmond, neexistuje jednoduchá definice turismu a není možné ani o turistech hovořit jakožto o homogenní skupině (Van Egmond, 2007). V osmdesátých a devadesátých letech se antropologové zabývající se turismem pokoušeli o vytvoření typologií turistů. Valene Smith je rozdělovala na sedm skupin, od objevitelů (explorers) po davové turisty (mass tourists). Do podobných kategorií členil turisty například i Eric Cohen a ještě mnoho dalších. Výstupy výzkumů tvořily v té době často také „škatulky“ různých motivací turistů. Přestože tyto typologie přispěly k našemu porozumění turistům, z jejich analyzování je zřejmé, že k hlubšímu porozumění turistům přispěly jen velmi málo (Burns 1999, 40). Turistu můžeme spolu s Vibeke Munk a Jörgem Zellerem (Munk, Zeller 1997, 31) pojímat především jako lidskou bytost, která cestuje v prostoru. Pohybující se z jednoho místa na druhé ovlivňuje turista prostor kolem sebe a zároveň je tímto prostorem ovlivňován (Munk, Zeller 1997, 31). Pro potřeby mého výzkumného šetření jsem turisty ale přesto rozdělila na dvě kategorie – turisty

⁸ UNWTO World Tourism Barometer – Committed to Tourism, Travel and the Millenium Development Goals, April 2010.

http://www.unwto.org/facts/eng/pdf/barometer/UNWTO_Barom10_update_april_en_excerpt.pdf, nahlíženo 15.5. 2011.

s individuálními plány a turisty přijíždějící v organizovaných skupinách. V centru mého výzkumného zájmu stáli především individuální cestovatelé i proto, že měli více času, který si plánovali individuálně a bylo proto jednodušší dostat se s nimi do kontaktu. Tento typ turistů se dle mého mínění účastní interakce s lokálním obyvatelstvem více než turisté ve velkých skupinách a právě povaha, míra a interpretace takové interakce stála v jádru mého výzkumného zájmu.

V literatuře zabývající se turismem je ke způsobu cestování mých informátorů odkazováno jako k „backpack tourism“ v anglicky psaných publikacích, nebo „backpackernahe Individualtourismus“ v německojazyčných zdrojích. Turisté v tomto případě nevyužívají nabídek komplexního zajištění zájezdu od zprostředkovatelských agentur a cestovních kanceláří, sami si volí trasu cesty často až v jejím průběhu a sami si také hledají ubytování až po příjezdu na dané místo. Výrazem „backpacker“ rozumí William Eadington (Eadington and Smith 1992) mladou osobu, která odmítá své výchozí prostředí a cestuje za „autentickým“, „pravdivým“ a pozitivním kontaktem s místními lidmi. Právě „backpackers“ bývají obvykle vnímáni jako lidé, kteří mají více příležitostí pro přímý kontakt se svými hostiteli, než je tomu u organizovaně cestujících turistů uzavřených v pomyslných bublinách svého výchozího prostředí (Vogt 1976). Dle Jamese Richardse (Richards 1993) také typ levného ubytování v soukromí nahrává k tomu, aby se turisté dostali blíže k lokálním obyvatelům, a to především v odlehlejších rurálních oblastech. Ve skutečnosti byl ale kontakt hostitelů a hostů v kontextu „backpacker“ turismu zatím zkoumán jen okrajově (Hampton 1998). I to bylo jedním z důvodů, proč se „backpackers“ stali cílovou skupinou mého výzkumu.

Jedno podstatné kritérium individuálního turismu ale většina mých informátorů nesplňuje. Jde o dlouhodobost podnikané cesty, která by dle odborné literatury měla u „backpack tourism“ být v rozsahu několika měsíců, někdy dokonce až jednoho roku. Mnou sledovaní turisté podnikali zpravidla jen několikátýdenní cestu, můžeme tak hovořit spíše o „short-term backpacker“ (Sørensen 2003, 861).

Přestože dle Williama Eadingtona a Valene Smith (Eadington and Smith 1992) jsou s „backpack tourism“ spojováni hlavně mladí lidé, mé výzkumné šetření na Sumbě tento předpoklad nepotvrzuje. Za etnoturismem do této oblasti směřují mladí lidé spíše

výjimečně. Mé nejmladší informátoři z řad turistů bylo 29let, velkou část pak tvořili turisté ve věku přes 50let⁹.

Většina turistů, se kterými jsem se zde setkala, přijížděla z Evropy a byť to nebylo mým původním výzkumným záměrem, evropští turisté se tak stali cílovou skupinou mého výzkumu. Na Sumbě je možné sledovat i počátky vnitrostátního turismu. Turisté z jiných indonéských ostrovů nebyli do mého šetření zahrnuti, vedla jsem s nimi pouze neformální rozhovory.

3.1.1 Turistické zázemí

Turismus je na ostrově Sumba záležitostí relativně novou. Antropoložka Janet Hoskins (Hoskins 2002, 802) udává, že ještě v letech 1979-81 během svého dvouletého výzkumu potkala v západní části Sumby pouhých pět turistů. I ona dále popisuje, že na počátku devadesátých let dochází k rapidnímu nárůstu etnoturismu, například jen v hlavním městě západní provincie, Waikabubaku, se otevřely čtyři nové hotely, fungovalo tady také sedm malých plně vytížených rodinných penzionů (Hoskins 2002, 802). Částečný vliv dozajista má i zintenzivňující se propagace lokality v turisty užívaných knižních průvodcích (viz kapitola 2.4.3.). Přestože Hoskins předpovídala turismu v této lokalitě vzrůstající tendenci, v době mé pilotáže na jaře roku 2011 fungovaly v hlavním městě Waingapu tři hotely, ve Waikabubaku – správním městě západní části ostrova byla v provozu jen čtyři ubytovací zařízení, jejichž návštěvnost byla poměrně nízká. Služby nabízené turistům na Sumbě jsou v porovnání s jinými indonéskými ostrovy na velmi nízké úrovni. Na druhou stranu je i to nejjednodušší ubytování přepychem v porovnání s typickým způsobem bydlení v této oblasti.

Na ostrově v současné době fungují dvě letiště – v hlavním městě Waingapu a na severozápadě ostrova ve vesnici Tambolaka. Letecké spojení má Sumba s ostrovy Bali, Flores a Timor. V devadesátých letech byla také postavena nová silnice z Waingapu do Waikabubaku, která spojuje východní a západní část ostrova. To je pro turistický ruch jistým usnadněním, neboť doba cestování přes ostrov se tak snížila z původních třinácti hodin na dvě a půl. Většina turistů, kteří přilétají v organizovaných zájezdních skupinách,

⁹ Viz příloha Seznam respondentů.

přejíždí předem objednanými džípy z letiště rovnou do luxusních turistických letovisek umístěných na pobřeží. Takové areály se na ostrově nacházejí minimálně tři, nejluxusnějším z nich je pobřežní letovisko Nihiwatu v jižní části ostrova. Vstupu do Nihiwatu se domohou jen turisté, kteří mají pobyt předem rezervovaný v balijské pobočce. Jedna noc v Nihiwatu vyšla v době výzkumu turistu na v přepočtu na české koruny 23 400Kč, přičemž minimální doba pobytu musí přesáhnout pět dní. Na jihu ostrova existuje ještě areál podobného typu s vlastní čokoládovnou, jehož majitelé jsou Francouzi, toto místo je i z tohoto důvodu vyhledáváno převážně francouzskou klientelou. Dle Martina Mowforth a Iana Munta (Mowforth and Munt 2003, 121) jsou návštěvníci podobných letovisek slovy Bourdieua příslušníky nové buržoazie, oplývají vysokým ekonomickým kapitálem a jsou schopni velkou měrou kumulovat i kapitál kulturní. Mohou si dovolit drahé dovolené, které jsou exkluzivní v ohledu na cenovou dostupnost a limitovaný počet turistů, kterým je sem povolen přístup (Mowforth and Munt 2003, 121). Pro méně náročné turisty existuje na západě Sumby několik málo možností nepříliš útulného ubytování v soukromí, konkrétně jeden pokoj k pronájmu ve vesnici Rua v oblasti Lamboya a pět pokojů ve vesnici Pero v oblasti Kodi, kde je cena za noc i se stravou 120 000 Rp, tedy asi 240Kč. Ceny za ubytování jsou na Sumbě obecně několikanásobně vyšší než například na ostrově Bali, odkud sem většina turistů přilétá. Pravděpodobně je tomu tak proto, že konkurenční prostředí je tu velmi slabé.

3.2 Zprostředkovatelé

Důležitou roli ve vztahu lokálních obyvatel a turistů sehraávají průvodci. Ti jsou v podstatě zprostředkovateli kulturního kontaktu obou dvou skupin a jsou tak pro mě v ohledu na mé výzkumné téma velmi důležitými zdroji informací. Čtyři z mých respondentů si průvodcovstvím přivydělávali.

Jediným nástrojem, který průvodce potřebuje k vykonávání této profese je alespoň základní znalost jazyka turistů. Schopnost ovládat jazyk turistů je záležitostí těch, které Valene Smith (Smith 1977) a další nazývají termínem „culture-brokers“ nebo „marginal-men“, ti mohou ovlivňovat povahu vztahu hostů a hostitelů při jejich vzájemném kontaktu. Eric Cohen (Cohen 2001, 59) klade důraz vedle jazykových schopností ještě na osobní

kvality průvodců, jejich charisma, zkušenost, a reputaci. Právě průvodce a malé zprostředkovatelské agentury považuje Cohen (Cohen 2001, 59) za klíčové ve vytváření a prezentování obrazu o etnických skupinách. Neboť jako v každém jiném odvětví i zde je úkolem zprostředkovatelů přetvořit zboží a služby z formy, kterou klienti nechtějí, do produktu, o který budou mít zájem (Cooper et al. 1993, 189).

Vzhledem k tomu, že na Sumbě zatím není vybudována profesionalizovaná síť služeb v cestovním ruchu, organizovaní turisté už přijíždějí s balijskými nebo zahraničními prostředníky cestovních agentur. „Backpackers“, kteří se po ostrově pohybují sami, využívají i nabídek lokálních zprostředkovatelů. Těmi jsou většinou lidé, kteří se průvodcovství nevěnují na plný úvazek, ale ovládají základy anglického jazyka a vnímají zprostředkovatelství turistům jako vítaný přivýdělek. Na ulici oslovují každého, koho vnímají jako cizince a nabízejí mu své služby. Jeden z mých informátorů, příležitostný průvodce Yacobi, se živil jako automechanik, když neměl zakázky, procházel se po městě a vyhledával turisty. Jeho nevýhodou však bylo, že neuměl anglicky a mohl se tedy obracet jen na cestovatele ovládající indonéštinu. Jill Forshee (Forshee 2001, 71) zaznamenala, že i na východě Sumbě průvodce dělá kdokoli, kdo zná základy cizího jazyka. Když Lukovi nefungoval obchod s tkaninami, využil své znalosti angličtiny a na krátký čas se stal průvodcem turistů. Zlepšil si tak angličtinu a více nahlédl do chápání cizinců (Forshee 2001, 71).

Moji informátoři z řad turistů si průvodce najímali zejména v situacích, které předpokládaly interakci s místními obyvateli. Jelikož turisté většinou nehovořili indonésky a už vůbec ne místními jazyky a neznali dobře zdejší zvyky, předpokládali, že zprostředkovatel může snížit pravděpodobnost případného nedorozumění. Dalším důvodem, proč turisté vyhledávají služby místních anglicky hovořících průvodců je skutečnost, že informace a značení v jiném než indonéském jazyce na Sumbě neexistují. Jelikož jsou si turisté také vědomi lokálního odlišného kulturního kodexu, který nejsou schopni během své krátké návštěvy obsáhnout, najímají si místní průvodce i proto, aby jim radil, jak se v konkrétních situacích a zejména při navštěvovaných ceremoniích chovat. Turisté, kteří jsou znalí sociálního prostředí v rámci své vlastní kultury, mohou být neznalí pravidel cizí kultury, neboť nemají osvojené dovednosti, které by jim umožnili hladkou

interakci s navštěvovaným prostředím (Pearce 1980). Mohou se cítit neadekvátně, být v rozpacích, mohou být i frustrováni (Bochner 1982). Zprostředkovatelé se tedy stávají jakýmsi kulturními překladateli. Turisté jejich najímáním částečně rozdělují zodpovědnost za své chování mezi sebe a průvodce, případné nepatřičnosti turistů jsou vnímány i jako průvodcovo pochybení v informovanosti svých klientů.

Většina „backpackers“, se kterými jsem se na Sumbě setkala, si vyhradila na seznámení se s tímto ostrovem čtyři až deset dnů. Služeb průvodců tedy využívají i proto, že nemají mnoho času na to, aby sami našli turisticky atraktivní lokality. Nizozemský pár Adrie a Jon, kteří si vyhradili sedm dnů ze své dovolené v Indonésii na poznání života obyvatel Sumbu, si najali průvodce proto, že jak podotkl Jon:

„...Viděli jsme dneska všechno, co je v téhle oblasti alespoň podle Lonely Planet cenné vidět. Máme málo času, a kdybychom hledali zajímavé tradiční vesnice bez průvodce, nikdy bychom jich bez něj neviděli tolik a nedozvěděli bychom se tolik informací, takováto investice se opravdu vyplatí. Tuhle chybu už jsme udělali před pár lety na Floresu, cestovali jsme na motorce sami bez průvodce, a jak to dopadlo? Spoustu turisticky zajímavých míst jsme minuli a skoro nic o té oblasti nevíme. Příští rok tam budeme muset jet s průvodcem znovu.“¹⁰

Jest v popisu práce místních průvodců setkávat se s příjíždějícími turisty a být jim oporou v interakci s lokálními obyvateli. Avšak průvodci jsou zároveň podporou místním Sumbanům, kteří se dostávají s turisty do kontaktu. Zprostředkovávají vzájemnou komunikaci a přivádějí potencionální zákazníky. Ne vždy však mají vesničané s průvodci dobré vztahy, neboť průvodci si účtují za své služby kulturních zprostředkovatelů odměnu jak od turistů, tak i od obyvatel, kterým se podaří průvodcovým klientům něco prodat. Šetření ale ukázalo, že turisté přicházející do vesnic nebo na ceremonie s průvodci jsou vítáni více než osamocení cestovatelé. Cizinec pohybující se v západní Sumbě bez místního zprostředkovatele – tedy doslova nekontrolovaně - není vnímán jen jako turista, ale i jako zdroj potenciálního nebezpečí. Tato perspektiva bude detailněji rozebrána v kapitole 4.2.1.

¹⁰ Z rozhovoru s Adrií a Jonem, 14.3.2011, Waikabubak.

3.3 Kodijci

Kodijci žijí v západní části ostrova Sumba, v suché pobřežní oblasti, která je vhodná pro pastevectví, nikoliv však pro zemědělství, neboť úhrn srážek je příliš nízký na to, aby mohl být zajištěn dostatek pěstovaných plodin. Mezi ty na Sumbě patří především kukuřice, rýže a hlízy podobné bramborám. Typickým vesnickým obydlím je dům z bambusu s protáhlou střechou, mnoho Kodijců dnes bydlí i v malých zděných domcích. Většina rodin chová slepice, někteří prasata, ti bohatší pak i koně nebo buvoly. Pro obyvatele pobřežních oblastí sehrává důležitou roli v jejich obživě rybolov.

3.3.1 Historické souvislosti v oblasti Kodi

Poté, co Nizozemci převzali roku 1911 politickou kontrolu nad ostrovem, snažili se zajistit mír mezi zdejšími znepřátelenými vesnicemi. V oblasti Kodi došlo k podepsání smlouvy s místním vládcem, nicméně útok nizozemského důstojníka na jednu z místních žen a povinnost místních obyvatel participovat na nucené práci vyprovokovala tříletý odpor nizozemskému porobení se (Hoskins 1989, 423). První kodijský *raja*¹¹ zemřel v nizozemské věznici, což ještě podpořilo rozhořčenost místních obyvatel. Kodijci byli nakonec přemoženi taktikou vyhladovění a jejich vůdci protinizozemské vzpoury byli vypuzeni do exilu. Od doby nezávislosti jsou na Sumbě Kodijci vedoucí povstání oslavováni jako lokální hrdinové (Hoskins, 1993).

Komunita Makassarese Endehnese (více viz kapitola 2) byla Nizozemci rozprášena, potomci mocného obchodníka s otroky, Sharifa Abduirahmana, a jeho společníků se usadili v malé přímořské vesnici Pera. Většina obyvatel Pera se kloní i dnes k islámu a tvoří tak podstatnou část 2% muslimských věřících na Sumbě. Právě potomci floreských muslimských obchodníků jsou těmi, kdo má zájem na rozvoji turismu na Sumbě, ve vesnici

¹¹ V překladu rádža, přeneseně král.

Pero bylo otevřeno vůbec první ubytovací zařízení z celé oblasti Kodi (Hoskins 2002, 800)¹².

3.3.2 Redistributivní společnost

Považuji za důležité alespoň nastínit redistributivní systém Kodijců, neboť jednak ovlivňuje velkou měrou vnímání jedince v rámci této společnosti, a jednak může přispět k našemu lepšímu porozumění percepci turistů ze strany Kodijců popsané v kapitole 4.4.1. Popsat chci sociální tlak na socio-ekonomicky výše postavené jedince a směnu, která ustavuje v této společnosti rozsáhlý systém závazků.

Pozemky v oblasti Kodi jsou vlastněny patriklany, jejichž členové se pravidelně scházejí ve svých vesnicích k obřadným oslavám. Jeden patriklan může zahrnovat až sto domácností a při těchto oslavách se očekává oběť od každé z nich (Hoskins 1993, 162). Dle Hoskins se tyto ceremonie pořádají, když se přestavuje dům patriklanu, když je dokončena stavba hrobky a je pohřbívána důležitá osoba. Důvodem k pořádání slavnosti může být i překonání případného neštěstí, naplnění slibu předkům nebo přebití slavnosti jiného patriklanu okázalým prezentováním větších obětí (Hoskins 1993, 162). Některé slavnosti ústí do podoby, která se v jistých ohledech kryje s potlačem. Dát znamená dokázat svou převahu, být něco víc, být výš, magister, přijmout a neoplatit větší měrou znamená podřít se, stát se zákazníkem a sluhou, stát se malým, upadnout, minister (Mauss 1999, 146). Na pohřbech významných Kodijců může být v jeden den obětováno až sto buvolů, což může vést k naprostému zdecimování stád donorů. Indonéská vláda zakročila na Sumbě nařízením, které limituje počet obětovaného dobytka při konání ceremonií. Mezi Kodijci se ale stále očekává, že má-li někdo dobytka příliš, tak na nejbližší slavnosti zvěř obětuje a maso rozdělí mezi chudší členy. Jak píše Pierre Bourdieu, neexistuje společnost, která by si nevážila těch, kdo jí prokazují čest tím, že odmítají zákon sobeckého zájmu (Bourdieu 1998,

¹² Za celou dobu mého výzkumného šetření se mi nepodařilo zjistit, z jakého důvodu má v obci Pero a v jejím okolí monopol na ubytovávání turistů jedna rodina. Obyvatelé Pera žijí převážně ve zděných domcích a mohli by pronajímat jeden z pokojů příjezdícím turistům. Velká část obyvatel je zde nezaměstnaná a zisky z ubytovávání turistů jsou v porovnání s průměrným platem obrovské. Vzhledem k nulové konkurenci v oblasti asi 40 km od obce Pero si může zdejší rodina dovolit účtovat za velmi skromné pokoje a za přístup do koupelny bez tekoucí vody stejné částky, jaké se platí v hotelech v hlavním městě za pokoj střední kategorie s vlastní koupelnou.

127). Podle Kodijců platí, že: „Čím více krmí bohatý člověk své blízké na slavnosti, tím více krmí svou dobrou pověst“ (Hoskins 1993, 163). Pro Kodijce v této souvislosti platí to, co popisoval Marcel Mauss: velikost majetku může dokázat jen tím, že jej prohýří, rozdělí a poníží tím druhé, neboť je zastíní svým jménem (Mauss 1999, 70).

Dobytek je na Sumbě hlavním prostředkem směny. To je asi nejvíce patrné při vyjednávání nových manželských aliancí. Buvoly a koňmi se platí za předání nevěsty do rodiny budoucího manžela. Dle mých respondentů je „cena za nevěstu“ minimálně 40 zvířat, dle informací Janet Hoskins z roku 1993 je minimálním počtem pět koní a pět buvolů, u důležitých rodin potom 40-100 zvířat. Cena za buvola se v převodu na české koruny pohybuje kolem 18 000 Kč. Ze strany rodiny dívky se předpokládá věno v podobě výbavy domácnosti a daru stanoveného počtu zlatých přívěsků (zřejmě jen v bohatších rodinách), prasat a látek *ikat* rodině budoucího manžela. Svatba je tedy ohromným výdajem i pro širší příbuzenstvo a vzhledem k tomu, že málokdo si může dovolit předat tolik dobytka najednou, funguje tento obchod spíše jako trvalý závazek mezi rodinami. Dlužná strana dodává dobytek rodině nevěsty vždy, když je ho potřeba na konání zvláštních událostí.¹³ Klany, generace a obecně vzato i pohlaví jsou kvůli mnohostranným vazbám, jež vznikají ze vzájemného styku, ve stavu nepřetržitého ekonomického kvasu (Mauss 1999, 143).

V oblasti Kodi není buvol užíván k jiným účelům než obřadním a směnným. Buvol je prostředkem, který vytváří pouta mezi skupinami a mezi lidmi a mezi jejich předky (Hoskins 1993, 163). Stáda koní a buvolů viditelně reprezentují bohatství svého majitele, což však může dobytek ohrožovat. Nereaguje-li majitel stáda na požadavky plynoucí ze závazků jeho příbuzným nebo chudým, dostává se do sociálního tlaku, který může vyústit v útoky na dobytek. Jelikož dobytek má v oblasti Kodi vysokou hodnotu, jsou jeho krádeže běžné i přesto, že pachatelé hrozí za krádež vysoký trest. Minimálně v obci Pero a Wainyapu se například krádež prasete trestá smrtí utopením.

Platby dobytkem se využívá zejména ve vyjednávání v rámci patriklanu, jde-li o koupi půdy, placení pokut a při případných vraždách jako odškodné pozůstalým oběti ze

¹³Někteří mladí Kodijci, kteří nechtějí tímto způsobem zavazovat sebe a svou rodinu, dnes šetří peníze, za které si odjíždějí hledat nevěsty do jiných částí Indonésie. Nejčastější destinací pro takovéto „netradiční“ svatby je ostrov Bali.

strany rodiny vraha (Hoskins 1993, 162). Koně a buvoli jsou na Sumbě jakýmsi platidlem, cena dražších předmětů bývá běžně vyměřována počtem zvířat¹⁴. Cena buvola se odvozuje od délky jeho rohů, které se měří na mužské paže. Rohy se ještě uměle ohýbají zahříváním, aby nevrůstaly do zvířecí lebky (Hoskins 1993, 163). Po obětování zvěře a redistribuci masa se rohy vystavují na čelní zdi obydlí a jsou vnímány jako důležité měřítko prestiže a slávy obyvatel domu. Jsou zároveň atrakcí pro turisty, kteří je neopomíjejí fotografovat.

¹⁴ Dle Hoskins (Hoskins 1993, 162) dosahuje mužská ručně tkaná látka s indigovým vzorem ceny mladého buvola.

4. Vzájemná percepce turistů a obyvatel Sumbu

V nejobecnějším smyslu je percepce proces, jímž lidé nahlíží svět kolem sebe (Schiffman and Kanuk 1987, 174). V akademických kruzích je dle Leona Schiffmana a Leslieho Kanuka (Schiffman and Kanuk 1987, 174) percepce chápána jako proces, pomocí něhož jedinec selektuje, třídí a interpretuje stimuly, na jejichž základě si utváří pohled na svět. Dle Lisle Mitchell (Mitchell 1978) jsou percepce procesy, které formují to, co zažíváme.

Tato kapitola se zabývá percepce, koncepty, které mohou stát na pozadí kontaktu etnoturistů a obyvatel ostrova Sumba. Pozornost je věnována předpojatosti obou skupin, jejich vzájemně se ovlivňujícímu vnímání „těch druhých“ a interpretacím jejich setkávání.

4.1. Upřené pohledy

Upřeným pohledem (*gaze*) není míněn jen pohled ve smyslu upření zraku, jde současně o hledisko, které spočívá na mentálních percepcech. Týká se způsobů, jakými hosté i hostitelé nahlíží, uchopují, konceptualizují, rozumí, představují si a konstruují jedni druhé (Maoz 2006, 222).

4.1.1 „*Tourist gaze*“

Roku 1990 vydal John Urry publikaci s názvem „*The Tourist Gaze*“, k níž se nechal inspirovat myšlenkou Michela Foucaulta (*medical gaze*). Urry připouští, že neexistuje jednotná perspektiva turistů, ale liší se na základě příslušnosti k určité společnosti, sociální skupině a pozici v čase (*historical period*) (Urry 2002, 1). Turistickou perspektivu dále rozpracovával a rozlišoval mezi romantickou a kolektivní perspektivou, v přepracovaném vydání z roku 2002 popisuje ještě několik dalších perspektiv, skrze něž turisté nahlíží navštěvované prostředí. Urry ve své práci tvrdí, že pohled turistů narušuje život lokálních obyvatel a přirovnává jej k zírání na blázny za mřížemi (Urry 1992, 177).

4.1.2 „*Local gaze*“

Ale turisté nejsou jediní, kdo situace nastavené turismem nahlíží a vnímá. Pohled hostitelů byl v rámci antropologie turismu představen až v devadesátých letech jako „*local gaze*“ –

jako komplementární koncept k již probádanému „*tourist gaze*“ (Urry 1990). I místní obyvatelstvo navštěvovaných destinací si utváří na přijíždějící turisty svůj názor, nějakým způsobem tento kulturní kontakt chápe a interpretuje. V tomto není dle Maoz (Maoz 2006, 229) lokální perspektiva nějak zvláště rozdílná od perspektivy turistů.

4.1.3 „*Mutual gaze*“

Poté, co vydala Valene Smith v roce 1977 svou slavnou publikaci „*Hosts and Guests*“, stalo se v antropologii běžným přístupem rozdělovat fenomén turismu na dvě kategorie – hostitele (*receiving side*) a hosty (*visiting side*) – šlo o nepřirozené dělení dvou naprosto propojených částí (Takae 2010, 112). Izraelská antropoložka Darya Maoz, která byla podobného názoru jako Tanaka Takae, obohatila terminologii antropologie turismu o pojem „*mutual gaze*“, kterým rozumí oboustranně se ovlivňující pohled dvou skupin – hostů a hostitelů – na sebe navzájem. Dle Maoz každý pozoruje každého a obě skupiny se navzájem manipulují. Když si spolu s Maoz (Maoz, 2006) představíme obě zúčastněné strany jako loutky, vzájemné nazírání (*mutual gaze*) je činitel tahající za pomyslné nitky. Oproti úhlům pohledu, které vidí turisty jako racionální, nezávislé a mocné činitele, Maoz je ukazuje také jako cíle manipulace a neustálých pohledů hostitelů, vzhledem k tomu, že turisté jsou v prostředí, kam přijíždějí, často nápadní (Cheong and Miller 2000, 381).

V případě etnoturismu je sledování lokálního obyvatelstva záměrem přijíždějících turistů. Sumbané na druhé straně vnímají přijíždějící návštěvníky jako exotické a jejich pozornosti turisté většinou také neuniknou. Komunikaci těchto dvou skupin ale většinou brání jazyková bariéra a pozorování těch druhých na Sumbě proto tvoří základ kulturního kontaktu. Neznalost společného jazyka však ani turistům ani Sumbanům nebrání ve vytváření si představ o těch druhých, ba je to možná faktor, který imaginaci obou skupin posiluje. Představy obou skupin o sobě navzájem a i o sobě samotných se proplétají a navzájem ovlivňují, tento „*mutual gaze*“ Sumbanů a etnoturistů bude popsán v následujících podkapitolách.

4.2 Kdo je krve lačný?

Jedním z výsledků výzkumného šetření vzájemné percepce turistů a místních obyvatel ostrova Sumba je zjištění, že v jistých souvislostech obě skupiny považují „ty druhé“ za krvelačné, obávané a násilné.

Vzájemná percepce Kodijců a etnoturistů se opírá o řadu stereotypů. Ty lidé využívají v případech, kdy čelí nové situaci a postrádají hlubší znalost jeden druhého (Reisinger, Turner 2003, 168). Obyvatelé navštěvovaných lokalit si mohou vytvořit stereotypy na základě klepů, státní propagandy, pozorování turistů a na základě osobní dřívější zkušenosti z jednání s turisty (Reisinger, Turner 2003, 169). Negativní stereotypy jsou často trvalejšího rázu, pokud je sociální kontakt minimální. Je-li sociální kontakt dlouhodobý, stereotypy mohou být upraveny (Reisinger, Turner 2003, 169), to však jen v souladu s pozorovaným chováním (Frankowski – Braganza 1983).

4.2.1 Obraz cizince v perspektivě Sumbanů

Měli bychom si uvědomit, že turisté nikdy nejsou prvními cizinci, kteří pronikají i do těch nejizolovanějších společností na světě - většinou jim předcházejí dobyvatelé, správci, obchodníci, misionáři, dobrodruzi a antropologové (Smith 1977, 52-53). Takovéto předchozí kontakty podmiňují vnímání a přístup k turistům, což je patrné i z označení a pozdravů, kterých se turistům dostává. Z dob kolonizace se uchoval pozdrav „*Hello mister*“, kterým jsou v Indonésii zdraveni všichni návštěvníci se světlou barvou pleti, jak muži, tak i ženy. Výraz „*hello miss*“ je užíván zřídka. Člověk se světlou barvou pleti je v Indonésii nejčastěji označován slovem „*bule*“ (v doslovném překladu albín) nebo „*turis*“ (turista), dle Von Vacano (Von Vacano 2010, 83) je také velmi rozšířené označení „*Belanda*“ (Holand'an), které bývá užíváno pro turisty nehledě na jejich zemi původu nebo státní příslušnost. Podobné asociace kolonizátorů s turisty zaznamenal na Trobriandových ostrovech Malcolm Crick (Crick, 1989), turisté jsou označováni stejným výrazem jako vojáci. Na Seychelských ostrovech bylo slovo „*tourist*“ tamějšími obyvateli zaměňováno se slovy „*tous riches*“ (všichni bohatí) (Crick, 1989).

Dle Hoskins (Hoskins, 2002) byli na Sumbě jako cizinci (*dawa*) označováni jak nizozemští kolonizátoři, tak i floresští otrokáři Makassarese Endehnese. Výraz *dawa* označuje ve slovníku Sumbanů všechny ty, jejichž předci nepocházejí z ostrova Sumba, běžně užívané je například spojení *dawa bali nebo dawa jawa*. Dle Hoskins (Hoskins, 2002) jsou i dnes jako potenciální nebezpečí vnímání na Sumbě usazení cizinci věřící v islám i přistěhovalci z ostrova Savu. Jsou spatřováni jako zuřiví válečníci a mocní čarodějové.

Snad právě na nedobrych zkušenostech s cizinci v minulosti a na obavách z cizího a neznámého jsou stavěny i stereotypy Sumbanů o cizincích – především o lidech s odlišným fyzickým vzezřením. Nizozemci, neboli *dawa kaka*, bílí cizinci, byli rozpoznatelní podle zvláště světlých „kočičích očí“ (*mata wodo*) a podle „zarostlých čenichů“ (*wulu ghoba*) (Hoskins 2002, 801). Jak jsem mohla sama postřehnout, vzezření Evropanů je často předmětem debat a údivu Sumbanů (viz kapitola 4.3.2). Hoskins (Hoskins 2002, 801) se svěřili informátoři s tím, že Evropané vypadají jako zuřivé bestie a že jejich ochlupení a vlasy (*wulu ihi*) nepříjemně zapáchají. Janet Hoskins (Hoskins 2002, 801) také popisuje, že byla na Sumbě v očích místních obyvatel někdy spojována s obzvláště hroživým bílým démonem nazývaným „*Kali Nggaka*“, o kterém se říkalo, že je gigantické velikosti, s dlouhými rozpuštěnými vlasy, špičatými nehty a jedním visícím prsem. Gigantickou postavou, dlouhými rozpuštěnými vlasy a světlou kůží se přibližují představě tohoto démona i mnozí Evropané. Mnoho východních Sumbanů nahlíží na cizince, kteří přijíždějí na Sumbu jako na jedince „vychýlené od normálu“ - jakkoliv mohou být místní obyvatelé ohromeni fotoaparáty, oblečením turistů, považují je za zvláštní, vykořeněné lidi, někdy na hranici šílenství (Forshee 2001, 159).

Vzezření návštěvníků ostrova je Sumbany vnímáno jako exotické, komentáře se ale vztahují také k jejich nezvyklému chování. Výhrady, které moji informátoři měli k evropským turistům, se nápadně podobají připomínkám, které zaznamenala Marianna Pfligorová Narendra na Sumatře: „Chodí polonazí, na veřejnosti konzumují alkohol, jsou hluční a bezohlední, cestují v nesezdaných párech, z čehož se usuzuje, že se oddávají volnému sexu s kýmkoliv a kdekoliv, mnozí se nehlásí k žádnému náboženství, což se v interpretaci místních rovná neuznávání jakéhokoliv morálního kodexu, a podnikají cesty po Západní Sumatře s jediným hédonistickým cílem prožít dobrodružství, bezstarostně a

bezcílně se toulat z místa na místo, užívat si., (Pflegerová Narendra 2009, 76) Na Sumbě je s rozpačitostí hodnocena ještě touha turistů po návštěvě nebezpečných tabuizovaných míst a k tomu se váží surfování.

V souvislosti s návštěvníky Sumby bývá místními obyvateli také komentována zvláštní schopnost turistů čelit čarodějnictví a kouzelnictví¹⁵, dle Hoskins (Hoskins 2002, 819) se hovoří zvláště o turistech v muslimských pobřežních vesničkách, které jsou ostatními Kodijci vyhodnocovány z tohoto hlediska jako nebezpečné.

V obyvatelích Sumby mohou cizinci vyvolávat pocit strachu (o příčinách více v kapitole 4.2.2). Jedné z mých informátorek z oblasti Lamboya jsem se ptala na její názor, proč se v oblasti Kodi tamější lidé tolik obávali mého respondenta, cestovatele Mila z Maďarska. Jako vysvětlení se mi dostalo „městské“ legendy, která koluje od vesnice k vesnici a šíří se hlavně prostřednictvím sms zpráv. Na Sumbě se údajně pohybují cizinci z Jávy, kteří vraždí sumbské obyvatele a prodávají jejich orgány:

„To je jasné, to si asi mysleli, že je to ten vrah. Po celé oblasti tu chodí od vesnice k vesnici esemesky, že policie hledá nějaké lidi z Jávy, kteří tu mají zabíjet lidi a pak prodávat jejich orgány. Prý jezdí s dvěma auty s černými skly, jedno z nich je stříbrné suzuki a k tomu tři motorky. Všichni tady ve vesnici se jich bojí, nevím, ale říkala jsem jim, jestli jsou z Jávy, proč by jezdili pro orgány na Sumbu? Proč by nezabili raději nějakého bezdomovce v Jakartě? Ale všichni jsou teď obezřetnější.“

Je zajímavé sledovat vztah mezi konceptem nebezpečných cizinců a rozšiřujícími se technickými vymoženostmi na Sumbě. Velmi kvalitní mobilní telefony, které v současné době vlastní většina lidí i v odlehlých částech ostrova, se stávají novým prostředkem šíření starého konceptu o krvelačných cizincích.¹⁶ Do současných verzí kolujících fám pronikají

¹⁵ O tomto jevu se zmiňoval taktéž můj respondent Indra. Podle jeho slov se v indonéské televizi po celý rok vysílá reality show, v níž je úkolem účastníků vydržet celou noc u stromu, který údajně obývají hrozívi duchové a démoni. Žádný Indonésan úkol ještě nesplnil, ale v letních měsících si ze soutěže odnášejí výhru turisté, kteří se soutěže zúčastní a na které se zde působící nadpřirozené síly údajně nevztahují.

¹⁶ Vzhledem k tomu, že podobné představy jsou zaznamenány i na dalších ostrovech ve východní Indonésii, uvažuje Robert Barnes (Barnes 1993, 152) o tom, že mají tyto obrazy své kořeny v mnohem dávnějších dobách a že novým elementem je tu zde jen propojení těchto představ s cizinci dnes přijíždějícími na Sumbu.

stejně jako do životů Sumbanů technické výtobytky jako například elektřina, televize, rádia a nejnovější automobily, obavy z cizinců v nich však přetrvávají.

4.2.2 Krvelační turisté?

Obávaní jsou na Sumbě vedle přistěhovalců z okolních ostrovů také bílí lovci lebek, kteří mají pořádat nájezdy na vesnice a krást sumbské děti. Jak shrnuje Hoskins (Hoskins 2002), tato představa o krvelačných běloších není ojedinělá, v etnografických záznamech můžeme najít podobné zmínky v pracích autorů zabývajících se tímto fenoménem v Indonésii na ostrově Borneo a Flores. Podobný koncept byl zaznamenán také v perských Andách.

Dle představ Sumbanů jsou zdejší vesničané chytáni cizinci, poté odvečeni, s'tati, a jejich hlav je použito jako obětí při zakládání velkých staveb – mostů, kostelů, nebo vládních budov na západě, jak je patrné z výpovědi mé informátorky Tantri:

„Hodně místních lidí si myslí, že turisté odvečou naše lidi, zabijí je a jejich hlavy pak používají, aby mohli stavět velké mosty.“

„A jakým způsobem ty hlavy používají?“ ptala jsem se.

„No, věříme, že na každém místě existují dobří nebo zlí duchové, ale to teď říkám hodně zjednodušeně. Když nějakým způsobem zasáhneš do krajiny, vyrušíš toho, kdo tam už žije, věříme, že i třeba ve stromě je život. Když se třeba odnáší velký balvan na hrob, šaman musí nejprve prošetřit místo, odkud se bere, zjistit, kdo na tom místě sídlí. Podle toho se pak určí, kolik a jaký musíš přinést obětiny. Když uděláš velký zásah do krajiny, je možné, že budeš muset obětovat člověka. Ale to už se dneska samozřejmě nedělá. Ale lidi pořád věří tomu, že když někdo v tu dobu náhle zemře, vzal si ho jako oběť duch toho místa. A někdo věří tomu, že vy, bílí, potřebujete oběti na velké stavby.“¹⁷ S podobnými představami se setkala ve východní Sumbě také Jill Forshee (Forshee 2001, 55), vyprávěli jí o nich hlavně starší lidé, u mladších jsou údajně tyto příběhy považovány spíše za humorné a naivní. Když byli dnes již starší vesničané malí, jejich matky jim vyprávěly, že tašky, které nosila přes rameno většina západanů (v té době převážně nizozemských kolonizátorů nebo misionářů), jsou plné hlav místních dětí (Forshee 2001, 55). Ty hlavy byly údajně pohřbívány pod novými budovami

¹⁷ Z rozhovoru s Tantri, Tarung, 2.4.2011.

nebo mosty, aby zajistily stavbě stabilitu a odolnost. Mýty o sřatých hlavách byly dle Forshee (Forshee 2001, 55) vytvořeny, aby vysvětlily, proč byli cizinci tak úspěšní v budování náročných staveb. Tyto příběhy (které se stále udržují v některých odlehlých částech Sumbu) se vyprávěly, aby udržely děti blízko domova a v oblasti Wan di kolovaly také mezi animisty, kteří chtěli zamezit vnějším vlivům do oblasti (Forshee 2001, 55).

V ohrožení jsou ale v pojetí Kodijců v kontaktu s cizinci zejména děti. To je zjevné například z kontaktu mého informátora Milo a obyvatel vesnice Pero v oblasti Kodi. Milo byl muž ve věku 62 let, který cestoval sám. Snažil se být vnímavý k místním obyvatelům a ctít jejich zásady. Byl si vědom neustálého zkoumavého pohledu místních (*local gaze*), což je patrné z toho, že ostatním turistům často říkal:

„Sumba není Bali, tady jsi pořád pod kontrolou, jsi tady na návštěvě, měl bys ctít místní tradice.“

Stejně jako většina sumbských mužů nosil Milo u pasu dlouhý nůž *parang* (indonésky doslova mačeta, kodijsky *katopo*), na rozdíl od nich měl ale dlouhé proředivělé vlasy a po těle tetování. Ze všech turistů, se kterými jsem na Sumbě hovořila, měl právě on největší snahu dostat se s místními lidmi do osobního kontaktu. Nicméně ve vesnici Pero, kde se Milo chystal zůstat týden, budil podezření. Pro místní obyvatele nezapadal do kategorie běžných turistů a paradoxně čím více se snažil o bližší kontakt, tím více se mu vzdaloval.

„Je divný, není to dobrý člověk! Možná přes den je dobrý, ale v noci ne, uvnitř je zkažený. Je sám, nosí s sebou ohromný nůž a v noci se chystá podříznot naše děti!“

S těmito slovy a gestem podřezávaného hrdla varovala jedna z perských žen ostatní vesničanky i mě. Když si Milo zapůjčil motorku a chtěl se vydat do okolních vesnic, vrátil se zaskočen. Ve vesnicích 3-6 km vzdálených od obce Pero, která je turisty poměrně hodně navštěvovaná, před ním zděšené ženy s křikem utíkaly a muži na něj tasili své mačety. Jeho fyzické vzezření v kombinaci s jeho nezávislým pohybem v oblasti budilo v Kodijcích hrůzu. Po této zkušenosti se Milo rozhodl z oblasti odjet předčasně. Poté, co jsem s Milem vedla rozhovory, což neuniklo pozornosti vesničanů, se dle mého mínění jejich chování ke mně změnilo a jejich důvěra vůči mně ochabla. I já jsem se patrně stala v očích místních obyvatel podezřelou.

Nebezpečí viděné v turistech může mít ale i jiné příčiny než jen fyzický vzhled. Hoskins (Hoskins 2002, 798) zachytila v terénu v roce 2000 zmínky o obávaných *dawa mbella*, neboli kovových krabičkách, které se později ukázaly být fotoaparáty. Hoskins (Hoskins 2002, 798) popisuje rozhovor s Kodijkou, v jejíž představách turisté s dlouhými vlasy a v omšelém oblečení foukají kouř do tváří sumbských dětí¹⁸, které tímto ztratí vědomí. Pak pověsí děti vzhůru nohama, dírou z jejich hlav pomocí hadiček visají krev přímo do kovových krabiček, sbírají krev a nechávají za sebou dětská těla (Hoskins 2002, 798). Děti po takovém zákroku jsou podle respondentky Janet Hoskins (Hoskins 2002, 798) velmi oslabené, trpí nočními můrami a často následkem zesláblosti umírají. Krev si cizinci odvázejí domů do jejich továren a používají ji na proplachování elektronických zařízení, rádií, televizí a magnetofonů (Hoskins 2002, 798). Bez lidské krve by elektřina nefungovala tak dobře, po chvíli by se zasekávala stejně jako u našich elektronických zařízení (Hoskins 2002, 798), vysvětlovala Kodijka. Kodijci, kteří se setkávali s technickými novinkami zejména v rámci kontaktu s turisty a cizinci přijíždějícími na Sumbu, patrně hledali vysvětlení pro ně zjevných nerovností. Zatímco technická zařízení Sumbanů často selhávají, turisté přijíždějí se stále lepšími přístroji, které se zdají být bezchybné. Avšak na ostrově, na kterém je stále obtížné dostávat se k informacím, je povědomí o globálních nerovnostech vnímáno spíše ve formě mytologie než z hlediska politického nebo ekonomického (Hoskins 2002, 815).

Z výpovědí respondentů Janet Hoskins (Hoskins 2002) vyplývá, že v představách místních obyvatel mohou být kodijské děti také prodávány turisty do otroctví. Dle Hoskins (Hoskins 2002, 814) existuje i představa o turistech provozujících kanibalství, která přetrvala z dřívějších dob. Původně byla spojována hlavně s misionáři, a jak píše Hoskins (Hoskins 2002, 814), ještě dnes mají některé děti z kněží strach.

¹⁸ Janet Hoskins (Hoskins 2002) navrhuje souvislost mezi touto představou místních obyvatel a cestovateli hippies, kteří pronikali do oblasti v šedesátých letech. Ti podle Hoskins často nosili otrhané oblečení, měli dlouhé vlasy a kouřili marihuanu. Já jsem pak v terénu zachytila i verze, kdy mají být děti uspané nikoliv kouřem ale cucáním tabletky. To vysvětluje obezřetnost, s jakou jsou zkoumány sladkosti od turistů. V oblasti Kodi se mně matky dětí, kterým jsem dala bonbóny, ptaly, zda jejich děti po bonbónu neusnou.

Konverzace o krvelačných cizincích a *dawa mbella* se odehrává v mnoha různých rovinách – od holek, které si špitají při praní prádla na břehu řeky, po dospělé, kteří spekulují pozdě v noci o příčině nemoci jejich dítěte (Hoskins 2002, 810). Bílí lovci lebek působí údajně jak v západní, tak i ve východní části Sumbý. Ve městech a ve vesnicích, jejichž obyvatelé se často dostávají s turisty do kontaktu, je víra v tento motiv podnikané cesty turistů slabší, na úrovni kolujících fám. Nicméně i ve městech mnou oslovení Sumbané tuto představu znali, ale doplňovali, že to je záležitost generace jejich rodičů a prarodičů, možná některých dnešních vesničanů, oni sami tomu nevěří. V odlehlejších oblastech části Kodi jsem ale sama vnímala napjatou atmosféru, která byla způsobená mým vzhledem, mou přítomností a možnými asociacemi s kolujícími varováními o *bule*.

Má informátorka Tantri, která si přivydělává provázením skupin turistů po ostrově, odpověděla na otázku, proč se mě dle jejího názoru někteří lidé bojí:

„To proto, že jste bílí, dřív se tu věřilo, že turisti kradou a odvázejí místní lidi a v odlehlejších vesnicích to možná přetrvává. Ještě i moje máma mně říkala, nechod’ nikam s těmi turisty, odvečou tě, zabijí a pak tě dají do televize nebo do rádia. Šlo o ten hlas, nechápala, že tam mluví doopravdoví lidé. To si myslelo hodně lidí.“

Televize se za posledních deset let rozšířila i do malých odlehlých vesniček. Umístěná je většinou v domě náčelníka a na oblíbené seriály se schází většina obyvatel. Představa o tom, že televize a rádia fungují tak, že se do nich zavřou hlasy mrtvých lidí, má původ zřejmě v době, kdy se Kodijci o televizích a rádiích dozvídali jen zprostředkovaně. Pokoušeli si s jim dostupnými informacemi vysvětlit, jak přístroj funguje.

Má informátorka Tantri mě také seznámila s taktikou místních zlodějů, kteří využívají zvěstí o krvelačných *bule* ve svůj prospěch. Zlodějům v této strategii nahrávají i obavy Sumbanů ze tmy a s ní se pojícími temnými silami. Také Jill Forshee během svého výzkumu obavy Sumbanů ze tmy zaregistrovala. Sumbané věří tomu, že tma přitahuje nebezpečné síly blíže ke spícímu obyvatelstvu (Forshee 2001, 107). Taktika zlodějů je následovná: úmyslně rozšíří fámu, že se v oblasti vyskytují *bule*, kteří se chystají vraždit vesničany. To má ten důsledek, že se vesničané ozbrojí a zabarikádují se s celými rodinami ihned po setmění ve svých domovech. Zloději s nabílenými tvářemi pak vniknou v noci do vesnice a ukradnou dobytek, který pod vlivem této fámy nikdo nehlídá, neboť se všichni

bojí vycházet. Přestože je zjevné, že někteří Sumbané tuto strategii již prohlédli, v mnohých se podvědomě strach z *bule* upevňuje.

4.2.3 Krvelační Kodijci?

O krvelačnosti „těch druhých“ jsou přesvědčeni i někteří turisté, kteří patrně nabývají tohoto předpokladu hlavně z jim dostupné literatury. Zejména v propagačních materiálech ke slavnosti *Pasola* jsou obyvatelé Sumbby a především pak kodijští muži vykreslováni jako agresivní, k násilí vedení a i pro turisty nebezpeční.

To, že mají turisté navštěvující *Pasola* očekávat něco neobvyklého, je naznačeno již v prvních větách článku o této ceremonii v časopise, který je s největší pravděpodobností určen evropským turistům a dostává se jim do rukou již v letadle:

„Toto není ta džentlmenská hra Polo hraná princem Charlesem a jeho synem Harrym, válečníci na koních na sumbské Pasola poskytují podívanou plnou čirého vzrušení a dovedností, těžko najdete něco podobného kdekoliv jinde na světě.“¹⁹

Uvozující věta informuje, že se nejedná o nic vznešeného a uhlazeného, ale o událost plnou emocí. Výjimečnost této ceremonie zdůrazňuje i knižní průvodce Lonely Planet: *Pasola* musí být jeden z nejextravagantnějších a nejkrvavějších festivalů spojených se sklizní v Asii (Berkmoes 2011, 594). Přestože Sumbané během roku pořádají i jiné ceremonie, jako turistická atrakce bývá prezentována jen *Pasola*.

Na internetových stránkách jedna z balijských cestovních kanceláří doporučuje návštěvu *Pasoly*, neboť:

„Kde jinde na světě můžete vidět muže v barevných oděvech na koních, kteří se snaží navzájem zabít? Kde jinde na světě můžete vidět vykrvácení, ztrátu oka, nebo případnou smrt a přitom být součástí celé události?“²⁰

Turistům je nabízen ke koupi zájezd z ostrova Bali (často prezentovaného jako ráj) na „rituální válku *Pasola*“ (na dobrodružstvím oplývající ostrově Sumba). Předmětem

¹⁹ Zdroj: *Pasola!* In: TransNusa, Inflight Magazine, Mar-Apr 2011, str.6

²⁰ Zdroj: http://www.bali-travel-online.com/sumba_island/sumba_pasola.htm, totožný text na <http://www.adventureindonesia.com/komodo-pasola.htm>, nahlíženo 3.7. 2011.

nabídky je tu dle sloganu kontakt s nebezpečím, kontakt s divokostí a zjevně i kontakt se smrtí. Násilí je ukazované jako klíčový prvek života Sumbanů. Jedním z takových příkladů je obzvláště populárně psaný článek amerického novináře, který tvrdí, že „*válka je srdcem a duší Sumbi*.“²¹ Na jeho internetových stránkách získáme i informace o tom, že kodijští muži se při jedné *Pasole* rozhodli rituálně obětovat i několik turistů, o čemž si dovoluji silně pochybovat, patrná je tu spíše autorova snaha o senzacechtivou reportáž. V turistickém průvodci z roku 2011 je vykreslen obraz *Pasoly* takto: „*Jezdci se na sebe ženou tryskem, házejí své hola (oštěpy) na protivníky. Přestože jsou oštěpy tupé, krev teče a občas i někdo zemře.*“ (Ver Berkmoes 2011, 594) Tentýž zdroj ale částečně hovoří i o významu, který má obřad *Pasola* pro místní obyvatele: „*Pasola má podobu rituálního souboje – ani ne tak rozepře mezi nepřátelskými stranami, jako potřeba, aby tekla lidská krev a duchové tak mohli být nadále spokojení a zajistili dobrou úrodu.*“ (Ver Berkmoes 2011, 594)

Nicméně násilí, tekoucí krev, rozbouřené emoce, to jsou slova, která se objevují jak v propagační literatuře, tak turistických průvodcích a jejich případné objevení se na ceremonii by tedy pro turisty nemělo být něco neočekávaného.

V březnu 2011 jsem byla této ceremonii v těžko dostupné malé vesničce Wainyapu v oblasti Kodi přítomna. Oproti mým hypotézám, že se bude jednat o inscenaci pro turisty, bylo zjevné, že se jedná o obřad, který má stále význam i pro místní obyvatelstvo. Závěrečný souboj, který je v podstatě až vyvrcholením předcházejících rituálů, sledovalo odhadem na 4000 lidí, mezi nimiž bylo maximálně 50 indonéských i zahraničních turistů. Neměla jsem pocit, že bych se účastnila nějaké krvelačné ceremonie, měla jsem pocit, že se jedná spíše o slavnostní událost. V rámci této slavnosti ale k násilí doopravdy došlo. Místní zprostředkovatelé, kteří většinu turistů na tuto slavnost doprovází a turisty sem na kontakt s agresí lákají, patrně vědí, že „nekontrolované“ násilí by turisty mohlo děsit. Snaží se je pohledu na případné krveprolití uchránit. Asi všichni turisté přítomní *Pasole* ve Wainyapu roku 2011 vnímali, že v publiku došlo k nějakému incidentu, neboť se tam střílelo. V ten moment ale zbystřili průvodci a většinu svých klientů odvedli. Nikdo z turistů, kteří odjeli ihned po skončení ceremonie, se nedozvěděl o násilnostech, které během slavnosti

²¹ Zdroj: <http://www.gluckman.com/Pasola.html>, nahlíženo 4.6. 2011.

proběhly a které měly pro místní obyvatele patrně svůj specifický význam. A za sebe musím přiznat, že kontakt se zde projevovanou agresí jsem sama v sobě obtížně zpracovávala v konfliktu dvou rovin – osobní a antropologické. Z osobního hlediska jsem byla zasažena událostí, při níž někdo trpí, z antropologického hlediska jsem pak věděla, že pokud je tato situace zasazena do jiného kulturního rámce než mého, má naprosto odlišný význam. V literatuře pro turisty je emická perspektiva většinou upozadována a vyzdvižována je agrese, které v reálné situaci nikdo nechceme čelit.

Ale ne všichni Kodijci vnímají tuto událost pozitivně. Obyvatel vesnice Wainyapu, učitel v nedaleké škole, pan Hari k průběhu ceremonie podotýká:

„To je tady normální, podívej se na ně, už jsou zase v sobě. Pijí palmovou kořalku a pak to takhle dopadá, jakoby nestačilo, že jeden už přišel o ruku. Primitivové!“

Možná má celá ceremonie také co dočinění s prokazováním mužství. Dle Hoskins (Hoskins 1998a, 156) je maskulinitu v kodijské společnosti potřeba neustále potvrzovat a demonstrovat, její nestálost je velebena. Muži jsou vrtkaví, popudliví, někdy výbušní a všechny tyto věci jsou oceňovány jako průkazné znaky jejich mužnosti (Hoskins 1998a, 156).

4.3 „My a oni“ - exotice tváří v tvář

V uvažování turistů a Kodijců o sobě navzájem se objevuje několik konceptů, které ovlivňují jednání obou skupin a na základě nichž se jedni ke druhým chovají. Tyto předpojatosti kulturního setkávání si v rámci zabývání se povahou kulturního kontaktu zaslouhují pozornost.

V rámci etnoturismu jsou cílem podnikané cesty právě „cizí, původní kultury“, přičemž k propagaci takového cestování jsou často používány termíny z oblasti klasické etnologie (Kievelitz 1989, 29). Uwe Kievelitz naznačuje pomyslné vazby mezi klasickou etnologií a etnoturismem, u obou se jedná o zájem o mimoevropské „etnické“ skupiny, které byly vykonstruovány jako cizí, vzdálené a jiné (Von Vacano 2010, 20). Interkulturní kontakt stál v podstatě u zrodu etnologie jako disciplíny a ve výpovědích zejména turistů můžeme rozpoznat stopy celých myšlenkových proudů, které hýbaly antropologií v minulých stoletích. Nechci tvrdit, že by turisté byli ovlivněni teoriemi sociálních vědců, chci spíše

poukázat na paralely způsobů uvažování, které v člověku setkání se s jinakostí podněcovalo a podněcuje. Je přinejmenším pozoruhodné sledovat, jakým způsobem aktéři operují s pojmy z překonaných sociálně vědních paradigmat, jaký jim přiřkládají význam a s jakou samozřejmostí je užívají.

4.3.1 Ušlechtilí divoši a turisté – puristé

Mytopoetická kategorie „ušlechtilého divocha“, jejímž prostřednictvím se Evropan snažil vidět „toho druhého“, prakticky nikdy z antropologického myšlení nevymizela (Budil 2003, 66) a zjevná je i v současném náhledu evropských turistů na obyvatele Sumby. Moji respondenti z řad turistů užívali jazyk ne zcela nepodobný tomu, jakým opěvoval Jean-Jacques Rousseau přírodní národy, nezřídka volili slova jako původní, kmenový, přírodě blízký, autentický, s přírodou spjatý. Podobným stylem píše na svém cestovatelském blogu také americký reportér Gluckman:

„Sumbané jsou divokým a šlechetným lidem, který ctí starý řád světa a který je ztracen v dnešní moderní společnosti.“²²

Jean Jacques Rousseau by asi pouze obrátil tuto větu ve smyslu ztracení „civilizovaného“ člověka ve světě „divochů“.

Oblasti etnoturistického zájmu jsou často oblastmi izolovanými, přírodní bariéru mohou tvořit hory, moře, nebo neprostupný porost. A právě izolovaností lokality bývá vysvětlována údajná kulturní původnost (Von Vacano 2010, 22). Turisté si takováto místa spojují s aurou neposkvrněnosti, něčeho ještě neprozkoumaného a čistého. Hledání autenticity je dle Deana MacCannella (MacCannell 1976) hledáním kulturních rozdílů. Dle Urryho (Urry 2002, 43) turisté toužící po autenticitě touží po protipólu ke své vlastní kultuře, a jak píše již Friedrich Brie (Brie 1920, 5), obrat k „přírodnímu“ a „primitivnímu“ vychází z nespokojenosti se současností a pocitem „nepřirozenosti“ vlastní kultury.

Snad turisté sami sebe vnímají jako průzkumníka, „prvního“ narušitele panenskosti zdejší přírody a kultury. Zajímavý je v tomto ohledu z perspektivy moci i jazyk, kterým bývá popisována sumbská příroda a obyvatelstvo v kontrastu s turisty. Navštěvovaným jsou

²² Zdroj: <http://www.gluckman.com/Pasola.html>, nahlíženo 4.7. 2011.

připisovány feminní atributy, zatímco navštěvujícím z lingvistického hlediska atributy maskulinní. Sumba je vnímána a propagována jako krásná, neposkvrněná, čistá, nespoutaná, divoká, její obyvatelé jako tradiční, původní, přírodní ale i jako vlivu prostí, společnost jako egalitářská²³. Turisté jsou vnímáni skrze výrazy jako racionální, moderní, pokrokový, aktivní, privilegovaný, mocný, jejich výchozí prostředí jako hierarchicky uspořádané.

Často zmiňovanou výhodou Sumby je její údajná nezkaženost, čistá příroda, původnost, nenarušenost civilizací – tedy necivilizovanost. Takovéto představy mají blízko k pojetí „primitivních národů“ a k období romantismu. Příroda, v jejímž lůně domorodci žijí, byla v romantismu pokládána za živel přirozené nevinnosti a rajske harmonie, od kterého se civilizace ke své škodě oddělila (Budil 2003, 66). Turisté očekávají, že na Sumbě naleznou nezkažené, „autentické“ lidské hodnoty. Jak se můžeme dočíst na propagačních internetových stránkách jednoho ze sumbských letovisek:

*„Sumba je turistům zatím relativně neznámá a je jednou z posledních bašt přežívajících nativních kultur v rychle se měnícím světě – je nezkaženým územím se starobyrou kulturou a rozmanitými tradicemi“.*²⁴

Turisté jsou vábeni na nezkaženost civilizací, přičemž se předpokládá, že turista z „civilizovaného“ západního prostředí přijíždí a je tedy lákán na opak své každodennosti. Je tu vybízeno k návštěvě „jedné z posledních bašt nativních kultur v rychle se měnícím světě“, čteme-li mezi řádky, měl by turista, který chce poznat nativní kulturu, tuto destinaci navštívit co nejdříve, neboť i zde hrozí pomyslná kontaminace civilizovaností. Dle Laury Khrosus Mediny (Medina 2003, 354) spatřují turisté autenticitu v tom, co je kulturně odlišné od jejich společnosti, čím méně jsou pak tyto rozdíly v jejich očích kontaminovány současným kapitalismem, tím větší je autenticita daného prostředí.

Narážíme také na představu vymírající kultury, představu, že kultura je něco stabilního a neměnného, změna nebo nové vlivy jsou chápány jako příčiny zániku kultury.

²³ Běžně se vyskytuje generalizace, že muži jsou soutěživí a soustředí se na hierarchický postup, zatímco ženy jsou vnímány jako rovnostářky (Eckert, McConnell-Ginet 2003, 87).

²⁴ Zdroj: <http://www.newasumbaresort.com/index.htm>, nahlíženo 3.5. 2011

Antropoložka Joy Hendry (Hendry 2005, 59) nazývá turisty s tímto předpokladem jako turisty-puristy, ti dle ní hledají pozůstatky imaginární minulosti, kulturní znaky, které považují za původní a neovlivněné invazí západního zboží. Změna je ale součástí každé kultury a návštěvníci, kteří vyhledávají autenticitu tímto způsobem, se snaží konzervovat žijící lidi v čase minulém, v čase jejich předků (Hendry 2005, 59). O době, která je chápána jako původní a ve které mají lokální obyvatelé pomyslně kulturně ustrnout, rozhodují dle Hendry (Hendry 2005, 59) turisté, vždy se ale jedná o období, které předcházelo kulturnímu kontaktu se společností, z níž turisté pocházejí.

4.3.2 Oboustranná exotizace

V rámci rozlišování a vnímání skupin „my a vy“ hovoří návštěvníci Sumbi o jejích obyvatelích často jako o přírodním národě. Při dekonstruování tohoto výrazu dojdeme k dalším exotizujícím prvkům, které si etnoturisté se Sumbany spojují. Termínu „přírodní národy“ užívali turisté zejména v souvislosti s animistickým náboženstvím Sumbanů, při rozhovorech o konaných ceremoniích (zejména *Pasola* a pohřby), o stavbě hrobek a obětinách, přičemž je vyzdvihována hlavně divokost a barbarství těchto zvyků. Přestože se na Sumbě hlásí většina obyvatel ke křesťanství a pro většinu Sumbanů doopravdy hraje křesťanství důležitou roli, nikdo z mých respondentů-turistů zdejší křesťanské kostely nenavštěvoval a nezúčastňoval se křesťanských obřadů, v centru jejich zájmu stála víra *marapu*. Totéž pozorovala německá antropoložka Mechthild von Vacano (Von Vacano 2010, 97) v oblasti Tana Toraja na Sulawesi, dle jejích slov na sebe i samotný výraz animismus váže představu hluboké historické spojitosti s misionářstvím, kolonialismem, etnologií a rasismem. Animismus je používán jako synonymum pro „ty druhé“, „necivilizované“ (Von Vacano 2010, 97).

Dle Pierra van den Bergheho je v nastavení etnoturismu lokální obyvatel (Van den Berghe and Keys 1984, 345) turisty vnímán jako atrakce, která má být fotografována, natáčena a pozorována. Tomu je tak i v případě příjezdu turisty na Sumbu, zde je mu ale zároveň nastavováno zrcadlo. Atrakcí, která je pozorována a dokonce i fotografována a natáčena, se stává z pohledu Sumbanů cizinec. Nejsledovanější a pro místní obyvatele nejexotičtější jsou jedinci se světlými vlasy a modrýma nebo zelenýma očima. Turisté se

světlou kůží, tmavými vlasy a tmavýma očima nevzbuzují u místních obyvatel takový rozruch. I přesto, že v mnoha odlehlých vesnicích se nachází alespoň jedna televize, setkání s *bule* je velkou událostí pro celou obec, zejména pak pro malé děti. Pozornost budí člověk světlé pleti jak v oblasti Lamboya, tak i v oblasti Kodi - jak ve městech, tak i ve vesnicích.

Člověk, který má z pohledu místních obyvatel exotické vzezření, si může sám zakusit roli obyvatel turisticky atraktivních „tradičních vesniček“, čehož jsou si vědomi i Sumbané. Jedna žena, která si mě fotila, v žertu nabízela drobné za můj souhlas k fotografování, který se právě v některých turisticky atraktivních vesničkách zpoplatňuje.

I ze své zkušenosti mohu zmínit častou snahu Sumbanů nenápadně světlolasé cizince vyfotografovat mobilním telefonem, a to v obchodě, na ulici i třeba v autobuse. Ti odvážnější prosí o souhlas k fotografování, nebo se s exotickými cizinci chtějí vyfotografovat společně. A stejně tak je tomu ze strany turistů.

Jak v případě turistů, tak i Sumbanů se dá fotografie s exotickým cizincem vnímat jako posílení kulturního kapitálu. U turistů pak fotografie, která slouží jako doklad navštívení místa nebo prožití zážitku, může představovat i kapitál ekonomický. Jde tu především o obraz, který o sobě jedinec chce ve svém okolí vytvářet. Respondent Maxmilian pravidelně rozesílal svým známým v Německu fotografie ze Sumby, záměrně posiloval ve svém okolí sebeobraz neohroženého cestovatele a měl radost z obdivných komentářů, které mu jeho přátelé posílali nazpět. Fotografie poskytuje důkaz, legitimnost „exotického“ zážitku²⁵ (Hoskins 2002, 808).

4.3.3 Stopy klasického evolucionismu v myšlení turistů

Ve výpovědích turistů můžeme pozorovat podobnou logiku, která byla aktuální v antropologii devatenáctého a počátku dvacátého století. Jde zejména o evolucionistickou teorii vývojového paralelismu, která předpokládá jednosměrný proces vývoje kultury a společnosti.

²⁵ Tímto hlediskem se zabýval Cord Pagenstecher (Pagenstecher, 2005), který používal v rámci svého výzkumu alb fotografií z dovolených jako historického pramenu.

Z turistické a propagační literatury vyplývá představa jejích autorů o zastavení Sumby v čase:

„Sumba nabízí možnost spatřit pozůstatky dávné pohanské indonéské kultury“ (Oey et al, 1992). „Kolem letoviska Nihiwatu naleznete místa jako z doby kamenné a tradiční vesnice, které zůstávají neměnné již po staletí – tato unikátní kmenová kultura se svými starodávnými animistickými rituály je vpravdě neuvěřitelná. Nihiwatu je místo, na které, jak se zdá, čas zapomněl, ale Vy si jej budete pamatovat navždy.“²⁶

Z evolucionistického hlediska je dle zmiňovaného úryvku Sumba ve stádiu doby kamenné, turisté jsou vyzýváni k návštěvě ostrova, o němž je utvářen obraz živoucího skanzenu, jsou lákáni na Sumbu, jako kdyby měli navštívit muzeum. V představách některých mých informátorů je viditelný evolucionistický koncept o vývoji společností od nejjednodušších forem k nejsložitějším a etnocentrické hledisko, že právě západní společnost je tou kýženou nejprogresivnější formou. To je dobře ilustrovatelné na časté představě turistů, že cestovat po Sumbě je jako cestovat časem, jak se domnívá například i můj respondent Maxmilian:

„Cestování po Sumbě, to je prostě jako cestovat časem. Nádhera, člověk tady pozná, jak uvažovali lidi dřív, v Německu lidi před sto lety taky věřili v duchy. Když dneska v Evropě někdo havaruje na motorce, zjistí se, že to způsobila třeba porucha brzd. Tady by mně vysvětlili, jaký duch tu nehodu způsobil. (smích) Takhle už v Německu dneska nikdo neuvažuje.“²⁷

V této výpovědi je opět možné vidět paralelu s evolucionistickým předpokladem psychické jednoty lidstva a s evolucionistickou koncepcí pokroku. Ta nebyla aplikována pouze na výzkum vývoje lidstva a společnosti jako celku, ale i na studium evoluce různých institucí nebo takových elementů kultury, jako jsou zvyky, mytologie, znalosti, technologie a nejrůznější formy materiální kultury (Soukup 2004, 298). Maxmilianova výpověď se zakládá na stejném principu jako například výpověď sira E. B. Tylora: Idei duše, kterou mají plemena nekulturní a kteráž je základem jejich náboženství, není nám nesnadno

²⁶ Zdroj: <http://www.nihiwatu.com/>, nahlíženo 20.5.2011.

²⁷ Z rozhovoru s Maxmilianem, 25.3.2011, Pero.

porozuměti, dovedeme-li se vmyslet v jejich postavení, kdy neznají ani samých prapočátků vědění..." (Tylor 1897, 380). V pojetí respondenta Maxmiliana je jeho vlastní společnost vývojově napřed společnosti Sumby a předpokládá, že vývoj společnosti a kultury Sumbanů se bude v budoucnosti ubírat stejnou cestou.

S touto evolucionistickou představou vývoje kultury se úzce pojí i hodnocení její autenticity ze strany turistů. Turisty popuzuje, když do kultury Sumbanů pronikají prvky, které tam z jejich hlediska nepatří. Ty podle nich totiž patří do jiného stádia vývoje kultury, než v jakém si turistický průmysl Sumbany pomyslně zakonzervoval. Společnost a kultura jsou v takovém případě označovány jako „zkažené civilizací“ (viz kapitola 4.3.1.). Turisté se také často pouští do komparací kultur a společností, se kterými se kdy setkali. Porovnávají to, co vidí na Sumbě s tím, co viděli při svých jiných cestách a na základě tohoto posouzení si vytvářejí vlastní žebříček vývoje společností, se kterými se setkali:

*„Když jsem byl v Thajsku u horských kmenů, to bylo úplně jiné než tady, lidé tam žili mnohem tradičněji, neměli ani mobilní telefony, ta jejich kultura byla mnohem čistší než tato, ale taky to k nim všechno bohužel dorazí.“*²⁸

Zatímco mnoho turistů přijíždí na Sumbu s představami o exotické „primitivní kultuře“, mnoho vesničanů považuje vlastní kulturu za kulturu svébytnou a minimálně stejně hodnotnou jako je kultura přijíždějících turistů. S průvodcem Yakobim jsem vedla rozhovor o tom, co si Kodijci myslí o tom, že si turisté jezdí fotit a natáčet jejich vesnice:

*„Turisté si fotografují ve vesnicích hlavně domy a hroby. Vesničané jsou rádi, že si turisté jejich vesnice fotí, říkají si, že jsou krásné, když si je přijíždí fotit tolik turistů z takové dálky.“*²⁹

4.3.4 Stopy rasismu

Dle Frankenberg (Frankenberg 1993, 20) si neuvědomujeme rasismus ani pojmání rasy jak naší, tak kohokoliv jiného, je-li naše hledisko hlediskem rasově privilegovaných. Rasa, stejně jako gender „existuje“ v tom významu, že má opravdový, ačkoliv proměnný efekt na

²⁸ Z rozhovoru s informátorem Rolandem, 8.4.2011.

²⁹ Z rozhovoru s informátorem Yacobim, Waikabubak, 3.4. 2011.

dění ve světě a opravdový, hmatatelný dopad na jedincovo vnímání sebe samého, na jeho zkušenosti a na jeho možnosti (Frankenberg 1993, 16).

Turisté jsou na Sumbě pokládáni některými místními obyvateli za zvláštní, podivné, hloupé, bohaté nebo nebezpečné, doposud ale nebyl zmíněn konstrukt privilegovanosti „bílých“ turistů, který je patrný z výpovědí některých mých informátorů i z mého pozorování. Roli opravdu hraje světlé zbarvení pleti, které je v pojetí Indonésanů spojováno s vyšším socioekonomickým statutem. Ti Indonésané, kteří si to mohou dovolit, se často vyhýbají slunečním paprskům, aby jejich plet' zůstala co nejsvětlejší.³⁰

Světlá barva pleti často zajišťuje například nejlepší místa v autobuse, jindy je vstupenkou do prostor, kam je přístup lidem s tmavou pletí odepřen. Tak tomu bylo například s přístupem na tribunu při ceremonii *Pasola* v obci Wainyapu v oblasti Kodi. Tribunu hlídalo několik mužů wainyiapské domobrany (v zelených uniformách a ozbrojených klacky) a vstup povolili všem *bule*, náčelníkovi vesnice, reportérům a lidem, kteří byli spatřováni jako významní. U ostatních lidí, kteří nebyli vyhodnoceni strážci jako *bule* a kteří se dožadovali vstupu na tribunu, byl zkoumán jejich vztah k osobám privilegovaným a až na základě toho bylo rozhodováno o ne/přístupu. Světlá barva pleti byla v tomto případě dostačujícím znakem významnosti. Klacky měli členové domobrany také proto, aby mohli uchraňovat turisty a významné jedince na tribuně před zkoumavými pohledy místních obyvatel. Pro ty byl koncentrovaný výskyt exotických bělochů a vysoce postavených místních jedinců atraktivní podívanou a srocovali se z toho důvodu před tribunou. Jevišťem se stalo hlediště. Místní domobrana, která shledávala zírání vesničanů – tedy explicitní *local gaze* – pro turisty a místní elitu jako obtěžující, rozháněla publikum před tribunou dřevěnými tyčemi a nevybíravými výrazy.

Bule jsou privilegovaní patrně i z toho důvodu, že jsou považováni za bohaté a v jistém slova smyslu mocné. Spřízněnost s *bule* bývá z toho důvodu v některých případech vnímaná jako výhodná. Jak popisuje Jill Forshee (Forshee 2001, 69), z jejího informátora Luky si ostatní často dělali legraci kvůli tomu, že mu už bylo třicet a je stále svobodný.

³⁰ V obchodech po celé Indonésii je například obtížné sehnat krém bez (pro Indonésany žádoucího) vybělovacího efektu.

Doporučovali mu manželku z řad turistek, které po ostrově provázely. On sám hovořil o tom, že by si rád vzal „bílou ženu“, neboť by to pro něj jako podnikatele bylo výhodné manželské a obchodní partnerství. A je představitelné, jakým způsobem by takovýto svazek v lokálním kontextu pozvedl jeho pochybný sociální status (Forshee 2001, 69).

Ne vždy je ale kontakt s *bule* vnímán pozitivně. Tři z mých informátorů z řad turistů (dva z nich rozuměli indonésky) se na Sumbě setkali s otevřenými projevy rasismu, kdy jim Sumbané nadávali a zesměšňovali je kvůli jejich odlišnému fyzickému vzezření patrně v domněnku, že jim turisté nerozumí.

„Smáli se na nás, předstírali vstřícnost a skrze zuby cedili ty nejsprostější indonéské nadávky. Bavili tím v podstatě všechny lidi okolo.“³¹

U respondentky Claire se jednalo o rasistické urážky a gesta se sexuálním podtextem. Claire pochází z Evropy a v Indonésii žije už několik let.

„S něčím takovým jsem se v Indonésii ještě nikdy nesetkala. Cítila jsem se potom hrozně, nechápala jsem, jak si něco takového můžou vůbec dovolit. Nechápala jsem, proč to říkají. Neměla jsem z těch lidí vůbec dobrý pocit, cítila jsem, že jsem absolutně nevítaný host a bála jsem se tam pohybovat sama. Pak už jsem chodila všude v doprovodu přítele, ale stejně jsem se necítila bezpečně, hrozně se mě to dotklo.“³²

Dle Jeremyho Boissevaina (Boissevain 1995, 5) lokální obyvatelé v turistických destinacích nikdy proti turistům nic nenamítají, neboť jsou si vědomi závislosti své komunity na ekonomickém přínose z turismu. To na Sumbě zjevně neplatí snad i z toho důvodu, že zisky z cestovního ruchu se k Sumbanům dostanou jen zřídka.

4.4 Vzájemná percepce z ekonomického hlediska

Vzhledem k tomu, že kontakt turistů a místních obyvatel je jen dočasný a pravděpodobně se neopakuje, obě strany se nezabývají tím, jaké bude mít jejich okamžité jednání důsledky pro jejich vzájemný vztah v budoucnosti (Cohen 1984, 378). Nevzniká potřeba ani možnost vytvářet vzájemnou důvěru. Naopak, vztah turistů a obyvatel navštěvované destinace je

³¹ Z rozhovoru s informátorem Josefem, Waikabubak, 31.3. 2011.

³² Z rozhovoru s respondentkou Claire, Gerupuk, 9.4. 2011.

otevřen podvodům, vydírání, nedůvěře, neboť obě skupiny, turisté i nativní obyvatelé, mohou lehce uniknout následkům nečestnosti (Van den Berghe 1980, 388). Dle Wilise Suttona jsou ve výhodě hostitelé oproti návštěvníkům, kteří bývají údajně často důvěřiví (Boorstin 1964, 107). Někdy se pohostinnost místních obyvatel může překlenout do stavu, který Sutton (Sutton 1967, 221) označuje jako predatorní chování vůči turistům. V rámci tohoto nastavení je patrná značná nepřátelskost k návštěvníkům (Pearce 1982, 83-85), která může vyústit v nárůst diskriminace vůči turistům, docházet může i k drobným přestupkům. (Nieto Pineroba 1977, 149). Někteří Sumbané usilují vytěžit maximální zisk z každého setkání neohlížejíce se na následky, které může takové jednání mít na příliv turistů do oblasti.

4.4.1 Fyzický vzhled a předpokládané ekonomické chování

Pojednáváme-li o odlišném fyzickém vzezření turistů a lokálních obyvatel, je nutné zmínit předpokládané ekonomické chování, které většina Sumbanů od turistů očekává. Někteří Sumbané se domnívají, že mohl-li si turista přijíždějící z daleka dovolit zaplatit cestu do Indonésie, je bohatý. Tento předpoklad pak bývá uplatňován na lidi odlišného fyzického vzezření. Na Sumbě, kam jakožto „backpackers“ cestují především Evropané, to v praxi znamená, že pro člověka se světlou barvou pleti neplatí běžné ceny (*harga biasa*), ale ceny minimálně dvojnásobné (*harga turis*). Toto dělení se vztahuje jak na ceny v obchodech tak na ceny za služby. S tímto jevem se setkali všichni moji informátoři z řad turistů a samozřejmě i já sama. Pro ilustraci uvádím výpověď manželského páru, který tvoří Lucia z Itálie a Indra pocházející z Jávy z Indonésie:

„Když něco zařizuji, Luciu s sebou raději neberu, všechno je pak totiž dražší (smích). Jakmile lidi vidí, že je se mnou a že je bílá, platíme všude mnohem víc. Když jsme spolu jeli na motorce a zastavili nás policisti, platil jsem trojnásobnou pokutu. Odmítal jsem ji zaplatit, ale policisti viděli Luciu, a řekli, že to stejně bude platit ona. I tady v hotelu už se mě ptali, jestli mně dobře platí, mysleli si, že jí dělám průvodce. To ale není jenom tady, to je v celé Indonésii, věří se, že bílí jsou bohatí, to je vše představa pocházející z televize a časopisů, bílí jsou tam vždycky šťastní, bohatí a úspěšní.“

Lucia dodává:

*„Místní tady vůbec nechápou, co tady děláme, proč tu cestujeme, když můžeme zůstat doma v blahobytu.“*³³

Přestože Indra přijel na Sumbu s manželkou také jako turista, na něj se turistické ceny (*harga turis*) nevztahují. Jeho manželka, která se vzhledově od místních obyvatel liší (barvou vlasů, očí a pleti), je vnímána jako velmi bohatá a jsou jí účtovány vyšší ceny. Takovéto jednání můžeme označit za diskriminaci, v některých případech i rasismus. Jinak je tomu ale, nahlédneme-li tento jev v diskurzu „Whiteness studies“³⁴. Hybatelem tohoto myšlenkového hnutí je předpoklad, že ve společnosti je běžně sociálně konstruována rasová nadřazenost „bělošství“, „bělochům“ je připisován na základě barvy jejich pleti sociální status. V perspektivě „Critical Whiteness“³⁵ je tak možné zvýšené ceny chápat jako strategii proti rasismu (Von Vacano 2010, 119), jako snahu o vyrovnání konstruovaného mocenského nastavení ve společnosti. V této souvislosti lze ještě spekulovat o tom, že v očích Sumbanů turista, který platí i nesmyslně přemrštěné ceny, ještě upevňuje své konstruované vyšší postavení. Dost možná se od *bule*, kteří jsou na Sumbě spojováni s bohatstvím, očekává stejné chování jako od bohatých Sumbanů. Jak bylo zmiňováno v kapitole 3.3.3, kodijská společnost je redistributivní, ti kteří mají dostatek prostředků, by se o ně měli dělit, čímž upevňují své postavení ve společnosti. Posilovat se tímto způsobem možná může i vnímání „bílých“ jakožto mocných. Někteří Sumbané si ale to, že cizinci platí i několikanásobné sumy než místní obyvatelé, vysvětlují spíše jejich neznalostí prostředí, dokonce hovoří o turistech jako hloupých (viz kapitola 4.4.2).

Evropskými turisty jsou dvojí ceny vnímány, a to spíše negativně, někteří ale obhajují předpoklad místních obyvatel jako správný a jejich chování jako oprávněné:

³³ Z rozhovoru s informátory Luciou a Indrou, Waikabubak, 14.3. 2011.

³⁴ Interdisciplinární myšlenkové hnutí inspirované postmodernismem vzniklé v USA v devadesátých letech dvacátého století.

³⁵ Jiné označení pro diskurz Whiteness studies.

„Jo, když jsi bílej, tak tu platíš za všechno víc. Ale oni mají pravdu, já jsem tady oproti nim bohatej, i když v Čechách nejsem. Platím tu za všechno mnohem víc než oni, pořád je to ale pro mě relativně levný. Tak to prostě je. To samý dělají i taxikáři v Praze.“³⁶

Informátor se nepovažuje za bohatého ve své domovině, v případě vycestování na Sumbu se mění jeho referenční rámec a na základě srovnávání svých životních podmínek a podmínek Sumbanů se jako bohatý vnímá. Dle Mechthild von Vacano (Von Vacano 2010, 118) je vzestup sociálního postavení v souvislosti se změnou místa pobytu nedílnou součástí etnoturismu. Michael Rotpart pak upozorňuje, že u etnoturismu je nutné uvědomovat si rozdílnou pozici a motivaci obou zúčastněných stran. Motivace obou stran podílejících se na interkulturním kontaktu je neslučitelná - zatímco v motivaci turistů převažují exotika, dobrodružství, prestiž, vybočení z každodennosti – v podstatě „Rousseaukomplex“ (setkat se s cizími, původními společnostmi), u místních se jedná především o motivaci ekonomickou (vybočení z chudoby a ekonomické neproduktivnosti) (Rotpart 1995, 74). Většina obyvatel Sumby, se kterými jsem o vyšších cenách pro turisty vedla rozhovory, vnímali v tomto ohledu turisty jako homogenní skupinu oplývající bohatstvím nehledě na to, zda jsou turisté například ubytováni v levném penzionu nebo v drahých turistických letoviscích. Masa turistů může být v pojetí jejich hostitelů odosobněna, turisté mohou být v očích nativních obyvatel zbaveni „lidských kvalit“ (Pi-Sunyer 1977, 155). Tento způsob vnímání pak snáze připouští využívání (Pearce 1982, 84).

Někteří ale ze své obchodní zkušenosti vnímají turisty z některých zemí Evropy jako bohatší než jiné, vytvářejí si vlastní typizaci turistů, jak vyplývá z neformálního rozhovoru, který jsem vedla s prodavačkou v jedné z turisticky navštěvovaných vesnic:

„Ty jsi z České republiky?“ „Ano, z České republiky, to je v Evropě.“ „Já vím, v České republice jsou všichni lidé strašně bohatí.“ „Tak to nevím, proč si to myslíte?“ „No, měli jsme tu z České republiky zájezd. Všichni kupovali suvenýry za první opravdu vysoké ceny, které jsme navrhovali ke smlouvání! Jojo, lidi z České republiky, ti jsou bohatší i než Francouzi nebo Angličani, Češi vůbec nemusejí smlouvat.“

³⁶ Z rozhovoru s informátorem Karlem, Waikabubak, 31.3. 2011.

Finanční situaci svých klientů se ale naučili hodnotit místní průvodci a podle svého odhadu jim pak nabízejí odpovídající programy za odpovídající ceny. Není náhoda, že jedna z prvních konverzačních otázek se zprostředkovatelem se týká turistova zaměstnání. Když jsem například jedné z mých sumbských informátorek, která si přivydělává prováděním turistů po ostrově, říkala, že jsem studentka, předala svým sousedkám informaci, že asi nebudu mít moc peněz.

Jiný sumbský respondent, který si také přivydělává zprostředkovatelstvím, poznamenává: „Pro místní lidi se bílý rovná milionář, spousta lidí si tu myslí, že bílí turisti jsou hloupí, zaplatí cenu, jakou si zrovna vymyslíš.“³⁷

Stejný postřeh zaznamenala v terénu i Jill Forshee (Forshee 2001, 75), jejíž sumbský informátor Luka si stěžoval na neznalost cizinců, kteří nakupují nekvalitní výrobky u jeho konkurence a stejně za ně platí nehorázně vysoké ceny. Na neznalost turistů vzhledem ke kvalitě nakupovaných suvenýrů a jejich cenám poukazuje i další stížnost zachycená Forshee: Jedna starší žena, která viděla na domě své dcery viset tkaniny barvené chemickými a ne obvyklými tradičními barvivy, křičela: „Jsou falešně modré (njala wora) a dobré možná tak jen pro ty hloupé turisty (turis nduba)“ (Forshee 2001, 78).

4.4.2 Primitivismus jako obchodní artikl

Je zajímavé, že Sumbané se do obchodního styku s turisty dostávají téměř jen při prodeji svých výrobků. Ostatní možné finanční prostředky plynoucí z cestovního ruchu do oblasti končí většinou v rukou cizinců žijících na ostrově. Luxusní letoviska na pobřeží ostrova mají zahraniční majitele z Evropy, USA, arabských zemí nebo Austrálie, výjimku tvoří jen majitel areálu Nawa Sumba, který pochází z oblasti Kodi. Menší a levnější ubytovací zařízení vlastní v oblasti Kodi výhradně muslimské rodiny, jejichž členové jsou i dnes Sumbany vnímáni jako potomci přistěhovalců. V oblasti Lamboya a Wanokaka dle Hoskins (Hoskins 2002, 821) nabízejí ubytování v soukromí Sumbani, kteří si vzali javánské ženy, nebo Číňané. Hoskins (Hoskins 2002, 821) také poznamenává, že většina Sumbanů nemá zájem o práci

³⁷ Z rozhovoru s informátorem Yacobim, Waikabubak, 2.4. 2011.

námezdních dělníků a zaměstnavateli jsou Sumbané shledáváni jako nespolehliví, tudíž je v cestovním ruchu zaměstnáno jen zanedbatelné procento místních obyvatel.

Ti obyvatelé Sumby, kteří v oblasti cestovního ruchu pracují, jsou si vědomi motivace turistů „s rousseauovským komplexem“. Patrně již měli možnost několik let pozorovat, jakým způsobem turisté uvažují a co je zajímá. A vzhledem k tomu, že turisté jsou ochotni za naplňování svých očekávání platit, Sumbané jim vycházejí vstříc.

To, že tradice nejsou statické, není v antropologii žádným velkým objevem, přesto však bylo zatím málo napsáno o tom, jak někteří lidé vědomě využívají iluzí druhých o zmrazení kultury v čase (Forshee 2001, 4). Sumbané ve východní části ostrova dle Forshee (Forshee 2001, 4) tradičnost konstruují a oživují archaismy tak, aby zapadaly do kulturních stereotypů přijíždějících cizinců. Tíhnou k tomu, aby reflektovali to, co turisté chtějí, a „kultura“, kterou předvádějí, je kulturou západní imaginace (Bruner 1991, 241). Někteří se snaží přizpůsobovat stereotypům turistů, jiní si osvojují pohled turistů natolik, že se stává jejich vlastním (Foucault 1977, 200–203). Mnoho místních obyvatel, kteří se s turisty setkávají, tedy přesně vědí, co turisté hledají. Staví se do role primitivních a exotických a zachovávají autenticitu, která neexistuje a nikdy neexistovala tak, jak ji pojmají turisté (O'Rourke, 1987)³⁸. Jill Forshee (Forshee 2001, 69) píše o svém informátorovi, prodejci z východní Sumby, který se setkával s turisty a zjišťoval si, jaké aspekty sumbské kultury jsou pro cizince zvláště poutavé, a poté na svých výrobcích zdůrazňoval právě takové motivy a vzory. Rozpoznal, jakou hodnotu má pro turisty primitivismus a byl si čím dál více vědom exotičnosti, kterou spatřují turisté v sumbském kulturním dědictví (Forshee 2001, 70). Biba, tkadlena, která byla další informátorkou Forshee (Forshee 2001, 69) velmi rychle pochopila, že turisté mají zájem o co nejarchaičtější vzory. Dnes kopíruje na svých látkách *ikat* motivy z cizinci na Sumbu dovezených katalogů muzejních sbírek o sumbském umění. Zdobené tkané látky byly do Evropy dováženy ze Sumby misionáři a nizozemskými kolonizátory a byly uchovávány v muzeích. V současné době se jejich fotografie dostávají zpět na Sumbu a například zmiňované Bibě zajišťují u turistů tyto revitalizované motivy

³⁸ Z audiovizuálního materiálu: O'Rourke, Dennis. 1987. *Cannibal Tours*. Direct Cinema. Los Angeles.

větší odbyt tkaného zboží. A právě na základě takovéto interakce turistů a místních obyvatel je dle Vincanne Adams konstruováno to, co se považuje za kulturu a za autentické. Lokální obyvatelé dle Adams předkládají turistům soubor prvků, který můžeme označovat jako kulturu, a hodnocení, co je autentické a co nikoliv, často vyplývá z interakce obou skupin (Adams, 1996:11).

Prodejci *ikatu* jsou si vědomi, že turisté chtějí kupovat suvenýry, které jsou v jejich očích autentické, vyráběny nejlépe v čase neměnnými technologiemi. Přestože dnes již mnoho žen tká své *ikaty* z kupovaných nití anebo *ikat* barví chemickými barvivy, pomocí nichž mohou dosahovat lepších barevných efektů, turistům se tvrdí, že takovéto *ikaty* jsou zcela přírodní a tradiční. K „tradičnosti“ látek v turisty navštěvovaných vesnicích na východě Sumby informátor antropoložky Jill Forshee (Forshee 2001, 47) podotýká: *„Dokonce i nejvýše postavený muž v naší vesnici prodává látky, které jsou od Číňanů z Waingapu! Představte si to! Sumbský král jede pro látku do čínského hotelového obchodu, přiveze ji sem a vyvěsí si ji na štít domu pro turisty! A vypráví jim, že ta látka je velmi stará, po jeho předcích!“*

Sumbané setkávající se s cizinci jsou vůbec schopni operovat ve své rétorice mířené k turistům termíny jako etnicita, primitivismus, tradice, autentičnost³⁹. Z nabídek zprostředkovatelů, kteří mě vnímali jako turistku a zastavovali mě v ulicích Waikabubaku, je možné odvozovat, jaká rétorická strategie zprostředkovatelům funguje a potažmo co předpokládají, že turisty zajímá. Zprostředkovatel Riko, který mě oslovoval na ulici několikrát, po zjištění, že nereaguji na jeho nabídku doprovodu na místní pohřeb, zkoušel jinou taktiku:

„Zítřka bych vás mohl vzít do té nejprimitivnější vesnice na Sumbě, lidi jsou tam opravdu primitivní, dokonce ani nenosí oblečení, mnoho turistů tohle zajímá, to byste si neměli nechat ujít.“

Z toho, že Riko prováděl po ostrově turisty poměrně často, usuzuji, že jeho strategie funguje.

³⁹ Vedle toho většina obyvatel i odlehlých částí Sumby alespoň zběžně ví, co znamená „antropolog“ a co ho většinou zajímá.

Domnívala jsem se, že s pro turisty předstíranou „autenticitou“ se budu běžně setkávat i v oblasti Kodi na západě Sumby. Do jisté míry se tak stalo, a sice především ve vesnicích, které žijí z pozornosti turistů a které jsou v turistických průvodcích doporučovány k návštěvě jako vesnice tradiční. Ve vesnicích, které stojí stranou turistického zájmu a které mohou být těm proklamovaným vzdálené jen několik málo kilometrů, jsou cizinci vedle zdroje příjmu vnímáni spíše jako zdroj nebezpečí.

Závěr

Výsledky mého výzkumného šetření potvrzují, že v situacích, které s sebou turismus přináší, nejsou jedinými pozorovateli turisté. Nazírání na „ty druhé“ je u etnického turismu hlavním záměrem podnikané cesty turistů, nicméně na Sumbě se mnohdy „těmi exotickými druhými“ stávají právě oni. Obě skupiny se navzájem pozorují, sledují, posuzují a hodnotí. Dosavadní antropologické výzkumy perspektivu lokálního obyvatelstva zejména rozvojových zemí často opomíjejí, nebo ji degradují na perspektivu pasivní, prostou vlivu. V konfrontační situaci hostů a hostitelů jsou však mocnými pozorovateli obě skupiny tím spíše, že vzhledem k časté jazykové bariéře aktérů je vzájemné pozorování často jediným nástrojem pro získávání informací o „těch druhých“. Pokud obě skupiny zároveň disponují mocí a jsou moci vystavovány, není možné definovat vládnoucí a ovládanou stranu (Foucault 1980).

Jak ukazuje zejména čtvrtá kapitola, vzájemná percepce turistů a Sumbanů je z obou stran zatížena stereotypizací a exotizací. Ze strany turistů jsou obyvatelé Sumby často romantizováni, tuto představu buď vytvářejí, nebo jen upevňují turistické příručky a propagační materiály. Na stereotypní představy Sumbanů o přijíždějících turistech má pak vliv především jejich historická zkušenost s cizinci coby otrokáři a později s kolonizátory.

Turisté se přijíždějí na Sumbu seznámit se životem potomků lovců lebek, na Sumbě je takovým představám nastaveno zrcadlo. Krvelačnými barbary jsou v očích obyvatel odlehlých částí Sumby turisté.

Seznam literatury:

- Adams, Vincanne. 1996. *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters*. Princeton: Princeton University Press. Quoted in Medina, Laura Khrosus. 2003. Commoditizing Culture, Tourism and Maya Identity. *Annals of Tourism Research* 30 (2): 353–368.
- Barnes, Robert. 1993. Construction Sacrifice, Kidnapping and Headhunting Rumors on Flores and Elsewhere in Indonesia. *Oceania* 64(1): 146-158. Quoted in Hoskins, Janet. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence“ in Remote Indonesia. *American Ethnologist*, 29 (4): 797-828.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations*. New York: Semiotext. Quoted in Bruner, E. M. 1989. Of Cannibals, Tourists and Etnographers. *Cultural Anthropology*, 4(4): 438-445.
- Bernard, Russell H. et al. 1998. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. London: Altamira Press.
- Bochner, Stephen. 1982. *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction*. Oxford, New York: Pergamon Press. Quoted in Reisinger, Y. and Turner L. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Boissevain, Jeremy, and Tom Selwyn. 2004. *Contesting the foreshore: tourism, society, and politics on the coast*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Boissevain, Jeremy. 1995. *Coping with Tourists: European Reaction to Mass Tourism*. Oxford: Berghahn. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Boorstin, Daniel J. 1964. *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. NY: Harper & Row. Quoted in Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Brie, Friedrich. 1920. Exotismus der Sinne. Eine Studie zur Psychologie der Romantik. In *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. Band XI. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

- Bruner, Edward M. 1989. Of Cannibals, Tourists and Ethnographers. *Cultural Anthropology*, 4 (4): 438-445.
- Bruner, Edward M. 1991. Transformation of Self in Tourism. *Annals of Tourism Research* 18:238-250. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Bruner, Edward M. 2001. The Maasai and the Lion King: Authenticity, Nationalism, and Globalization in African Tourism. *American Ethnologist* 28(4): 881-908.
- Budil, Ivo T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burns, Peter, and Andrew Holden. 1995. *Tourism: a New Perspective*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Burns, Peter. 1999. *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London: Routledge.
- Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- Cohen, Eric. 2001. *Hill Tribe Tourism*. In *Thai Tourism: Hill Tribes, Islands and Openended Prostitution*, ed Eric Cohen, 67-86. Kuala Lumpur, Oxford University Press. Quoted in King, V. 2009. Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency. In *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 43-69. Copenhagen: Nias Press.
- Cooper, Chris et al. 1993. *Tourism Principles and Practice*. London: Longman. Quoted in Burns, Peter. 1999. *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London: Routledge.
- Crick, Malcolm. 1989. Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility. *Annual Review of Anthropology* 18: 307-344.
- Crick, Malcolm. 1995. The Anthropologist as Tourist: An Identity in Question. In *International Tourism: Identity and Change*, ed. Marie-Lanchoise Lanfant, John B. Allcock, and Edward M. Bruner, 205-223. London: Sage Publications. Quoted in King, V. 2009. Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency. In *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 43-69. Copenhagen: Nias Press.

- Dalton, Bill. 1977. *Indonesia Handbook*. Chico, CA: Moon Publications. Quoted in Hoskins, Janet. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence“ in Remote Indonesia. *American Ethnologist*, 29 (4): 797-828.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press. Quoted in Bruner, E. M. 1989. Of Cannibals, Tourists and Ethnographers. *Cultural Anthropology*, 4(4): 438-445.
- Eadington, William R., and Valene L. Smith. 1992. Introduction: The Emergence of Alternative Forms of Tourism. In *Tourism Alternatives: Potential and Problems in the Development of Tourism*, ed. Valene L. Smith and William R. Eadington, 1–14. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Eckert, Penelope, and Sally McConnell-Ginet. 2003. *Language and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forshee, Jill. 2001. *Between the Folds: Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Foucault, Michel. 1980. Two Lectures. In *Power/knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, ed. C. Gordon, 78-108. New York: Pantheon. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters : The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press.
- Frankowski-Braganza, Ann Christine. 1983. *Host/Guest Interaction and its Impact on Social Identity*. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, Indiana University. Quoted in Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Greenfield, Darby. 1976. *Indonesia, A Traveler's Guide, Bali and the East*. New York, Cambridge: The Oleander Press.

- Hall, Michael C., and V. O'Sullivan. 1996. Tourism, Political Stability and Violence. In *Tourism, Crime and and International Security Issues*, ed A. Pizam and Y. Mansfield, 105-121. Chichester: John Wiley. Quoted in I Nyoman Darma Putra, and Michael Hitchcock. 2009. Terrorism and Tourism in Bali and Southeast Asia. In *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*, eds M. Hitchcock, V. T. King, and M. Parnwell, 83-99. Copenhagen: NIAS.
- Hampton, Mark. 1998. Backpacker Tourism and Economic Development. *Annals of Tourism*
- Han, Min, and Nelson Graburn. 2010. *Tourism and globalization: perspectives on East Asian societies*. Osaka : National Museum of Ethnology.
- Hendry, Joy. 2005. *Reclaiming Culture. Indigenous People and Self-Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hitchcock, Michael, and Victor T. KING, and Michael Parnwell. 2009. *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*. Copenhagen: NIAS.
- Hoskins, Janet. 1987a. The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinterpretation in National History. *American Ethnologist* 14: 605-622.
- Hoskins, Janet. 1987b. Entering the Bitter House: Spirit Worship and Conversion in West Sumba. In *Indonesian Religions in Transition*, ed. Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, pp. 136– 160. Tucson: University of Arizona Press. Quoted in Forshee, Jill. 2001. *Between the Folds : Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press.
- Hoskins, Janet. 1989. On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange, and Alliance in a Changing Sumba, 1888-1988. *American Ethnologist* 16: 419-440.
- Hoskins, Janet. 1993. Violence, Sacrifice, and Divination Giving and Taking Life in Eastern Indonesia. *American Ethnologist* 20: 159-178.
- Hoskins, Janet. 1998a. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of Peoples's Lives*. New York: Routledge.
- Hoskins, Janet. 1998b. The Stony Faces of Death: Funerals and Politics in East and West Sumba. In *Messages in Stone*, ed. Jean-Paul Barbier, 167-198. Quoted in Hoskins, Janet. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence“ in Remote Indonesia. *American Ethnologist*, 29 (4): 797-828.

- Hoskins, Janet. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence“ in Remote Indonesia. *American Ethnologist*, 29 (4): 797-828.
- Cheong, So-Min, and Marc L. Miller. 2000. Power and Tourism: A Foucauldian Observation. *Annals of Tourism Research* 27:371–390. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Jacobs, Claude F. 2001. Folk for Whom? Tourist Guidebooks, Local Color, and the Spiritual Churches of New Orleans. *The Journal of American Folklore* 114(453): 309-330.
- Johnson, Allen, and Ross Sackett. 1998. Direct Systematic Observation of Behaviour. In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, ed. Russell H. Bernard, 301-333. London: Altamira Press.
- Josselin de Jong, J. P. B. de. 1936. Studies in Indonesian Culture 1: Oirata, a Timorese Settlement on Kisar. Amsterdam: Koninklijk Institut. Quoted in Hoskins, Janet. 1989. On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange, and Alliance in a Changing Sumba, 1888-1988. *American Ethnologist* 16: 419-440.
- Kievelitz, Uwe. 1989. Ethno-Tourismus-Ursachen, Formen und Wirkungen interkultureller Kurzkontakte. In Euler Klaus: „Eingeborene“ – Ausgebucht: ökologische Zerstörung durch Tourismus. Ökozid 5, Gießen: Focus Verlag, 29-39. Quoted in Von Vacano, Mechthild. 2010. *Reise Reflexionen Selbst Bilder, Eine rassismuskritische Studie über Ethnotourismus in Tana Toraja, Indonesien*. Berlin: Regiospectra Verlag.
- King, Victor. 2009. Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency. In *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 43-69. Copenhagen: Nias Press.
- Kuipers, Joel. 1990. *Talking about Troubles: Gender Differences in Weyéwa Ritual Speech Use*. In *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, ed. Jane Monnig Atkinson and Shelly Errington, pp. 153– 175. Stanford, Calif.: Stanford University Press. Quoted in Forshee, Jill. 2001. *Between the Folds : Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press.
- Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.

- Mauss, Marcel. 1999. Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. Praha: Slon.
- McCannell Dean, 1976. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: The Macmillan Press.
- Medina, Laura Khrosus. 2003. Commoditizing Culture, Tourism and Maya Identity. *Annals of Tourism Research* 30(2): 353–368.
- Mitchell, Lisle S. 1979. The geography of Tourism. An Introduction. *Annals of Tourism Research* 6(3): 235-244. Quoted in Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Mowforth, Martin, and Ian Munt. 1998. Tourism and Sustainability. Development and New Tourism in the Third World. London: Routledge. Quoted in van Egmond, Ton. 2006. *Understanding Western Tourists in Developing Countries*. Cambridge: CABI Pub.
- Munk, Vibeke, and Jörg Zeller. 1997. An Intercultural Communication Model. Can You Actually Recognize a Tourist? Landscape and Mindscape. In *Intercultural Encounters in Tourism*, ed Ernst-Ullrich Pinkert and Anette Therkelsen, 31-65. Aalborg: Aalborg University Press.
- Nash, Dennison. 1981. Tourism as an Anthropological Subject. *Current Anthropology* 22 (5): 461-481.
- Nash, Dennison. 2001. *Anthropology of Tourism*. Kidlington: Pergamon.
- Needham, Rodney. 1976. Skulls and Causality. In *Man* 11:71-88. Quoted in Hoskins, Janet. 1989. On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange, and Alliance in a Changing Sumba, 1888-1988. *American Ethnologist* 16: 419-440.
- Needham, Rodney. 1983. Sumba and the Slave Trade. Monash University Working Paper, 31. Melbourne: Monash University Southeast Asia Studies Center. Quoted in Hoskins, Janet. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence“ in Remote Indonesia. *American Ethnologist*, 29 (4): 797-828.
- Nieto Pineroba, José Antonio. 1977. Turistas y nativos: el caso de Formentera. Rev. Esp. Opin. P6-blica 47:147-67. Quoted in Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.

- Oey, Eric et al. 1992. *Insight Guides, Indonesia*. Singapore: Häfer Press.
- Pagenstecher, Cord. 2005. Zwischen Tourismuswerbung und Autobiografie. Erzählstrukturen in Urlaubsalben. In *Gebuchte Gefühle, Tourismus zwischen Verortung und Entgrenzung. Jahrbuch für Reise und Tourismusforschung*. Ed. Hasso Spode and Irene Ziehe. München: Profil Verlag München Wien.
- Pearce, Philip L. 1980. Tourism's human conflicts. *Annals of Tourism Research* 7 (1): 21-134. Quoted in Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Pearce, Philip L. 1982. *The Social Psychology of Tourist Behaviour*. New York: Pergamon. Quoted in Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- Pfleggerová Narendra, Marianna. 2009. *Matky královny a synové vyslanci na cestách do světa a zpátky. Matrilinearita, migrace a identita u indonéských Minangkabau*. , Praha: EÚ AV ČR.
- Pi-Sunyer, Oriol. 1977. *Through native eyes: Tourists and tourism in a Catalan maritime community*. Quoted in Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- Popp, Herbert. 2006. Zusatzmaterial zum Artikel „Öko, Ethno oder beides?“. *Geographie heute* 237: 31–36. <https://www.friedrich-verlag.de/data/D7F80315272840A9B09BFA7F80F75FAD.0.pdf>.
- Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Richards, James M. 1993. *Goa*. New Delhi: Vikas. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Roos, S. 1872. Bijdrage tot de kennis van taal, land en volk op het eiland Soemba. Batavia: Verhandelingen van het Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 36. Quoted in Hoskins, Janet. 1989. On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange, and Alliance in a Changing Sumba, 1888-1988. *American Ethnologist* 16: 419- 440.
- Rotpart, Michael. 1995. *Vom Alternativtourismus zum Hybridtourismus – Der postalternative Wandel im Individualtourismus und die Macht der Reisehandbücher im Dritte-Welt*

- Tourismus am Fallbeispiel der Philippinen*. Linz: Universitätsverlag Rudolf Trauner.
Quoted in Von Vacano, Mechthild. 2010. *Reise Reflexionen Selbst Bilder, Eine rassismuskritische Studie über Ethnotourismus in Tana Toraja, Indonesien*. Berlin: Regiospectra Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1754. Discourse on Inequality. In *The Essential Rousseau*, ed. L. Bair, 125-203. Winnipeg: Meridian Printing.
- Schiffman, Leon G. and Leslie L. Kanuk. 1987. Consumer Behavior, Motivation Research. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. Quoted in Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Schlehe, Judith. 2003. Ethnologie des Tourismus – Zur Entgrenzung von Feldforschung und Reise. *Peripherie* 23 (89): 31-47.
- Schutz, Alfred, and Thomas Luckmann. 1974. *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann. Quoted in van Egmond, Ton. 2006. *Understanding Western Tourists in Developing Countries*. Cambridge: CABI Pub.
- Smith, Valene. 1977. *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Quoted in Burns, Peter. 1999. *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London: Routledge.
- Sørensen, Anders. 2003. Backpacker Ethnography. *Annals of Tourism Research* 30(4):847-867. Quoted in Von Vacano, Mechthild. 2010. *Reise Reflexionen Selbst Bilder, Eine rassismuskritische Studie über Ethnotourismus in Tana Toraja, Indonesien*. Berlin: Regiospectra Verlag.
- Soukup, Václav. 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Stronza, Amanda. 2001. Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology* 30: 261-283. Quoted in Wang, Wei. 2010. Localized Culture and Japan's Tourism: A Case Study of Alien Culture and Traditional Culture. In *Tourism and Glocalization, Perspectives on East Asian Societies*, ed. Min Han and Nelson Graburn, 77-95. Osaka: National Museum of Ethnology.

- Sutton, Willis A. 1967. Travel and Understanding: Notes on the Social Structure of Touring. *International Journal of Comparative Sociology* 8: 218-223. Quoted in Reisinger, Yvette, and Lindsay Turner. 2003. *Cross-Cultural Behaviour in Tourism, Concepts and Analysis*. Oxford: Butterworth – Heinemann.
- Tanaka, Takae. 2010. The Sociality of Tourism from the Visitors' Society Viewpoint: Japanese Tourism in East and Southeast Asia. In *Tourism and Glocalization, Perspectives on East Asian Societies*, ed. Min Han and Nelson Graburn, 131-163. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Turner, Peter et al. 1997. *Indonesia*. Hawthorn: Lonely Planet Publications.
- Tylor, Edward Burnett. 1897. *Úvod do studia člověka a civilisace*. Praha: Nákladem Jana Laichtera.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze*. London: Sage. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Urry, John. 1992. The Tourist gaze „Revisited“. *American Behavioral Scientist* 36(2): 172-186. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage. Quoted in van Egmond, Ton. 2006. *Understanding Western Tourists in Developing Countries*. Cambridge: CABI Pub.
- Van den Berghe, Pierre L., and Charles F. Keyes. 1984. Introduction: Tourism and Re-created Ethnicity. *Annals of Tourism Research* 11:343-352. Quoted in Jacobs, Claude F. 2001. Folk for Whom? Tourist Guidebooks, Local Color, and the Spiritual Churches of New Orleans. *The Journal of American Folklore* 114(453): 309-330.
- Van den Berghe, Pierre, L. 1980. Tourism as ethnic relations: A case study of Cuzco, Peru. *Ethn. Racial Stud.* 3(4):375-92. Quoted in Cohen, Eric. 1984. The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- Van Egmond, Ton. 2006. *Understanding Western Tourists in Developing Countries*. Cambridge: CABI Pub.
- Ver Berkmoes, Ryan, and Celeste Brash, eds. 2011. *Indonésie*. Praha: Svojtka.

- Vogt, Jay. 1976. Wandering: youth and travel behavior. *Annals of Tourism Research* 4(1): 25-41. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Volkman, Toby Alice. 1985. *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. Quoted in King, V. 2009. Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency. In *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 43-69. Copenhagen: Nias Press.
- Von Vacano, Mechthild. 2010. *Reise Reflexionen Selbst Bilder, Eine rassismuskritische Studie über Ethnotourismus in Tana Toraja, Indonesien*. Berlin: Regiospectra Verlag.
- Wang, Wei. 2010. Localized Culture and Japan's Tourism: A Case Study of Alien Culture and Traditional Culture. In *Tourism and Glocalization, Perspectives on East Asian Societies*, ed. Min Han and Nelson Graburn, 77-95. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Wilson, David. 1993. Times and Tides in the Anthropology of Tourism. In *Tourism in South-East Asia*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 32-47. London: Routledge.
- Wood, R.E. 1984. Ethnic tourism, the state, and cultural change in Southeast Asia. *Annals of Tourism Research* 11, 353- 374. Quoted in Egmond, Ton van. 2007. Understanding Western Tourists in Developing Countries. Wallingford, Oxon, GBR: CABI Publishing. *Writings 1972-1977*, C. Gordon, ed., pp. 78-108. New York: Pantheon. Quoted in Maoz, Darya. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.
- Yamashita, Shinji, Kadir H. Din, and J.S. Eades. 1997. *Tourism and Cultural Development in Asia and Oceania*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. Quoted in King, Victor. 2009. Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency. In *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*, ed. Michael Hitchcock and Victor T. King and Michael Parnwell, 43-69. Copenhagen: Nias Press.

Příloha 1 – Seznam respondentů:

U respondentů je uváděn jejich věk, u turistů země původu, u obyvatel Sumby pak místo jejich bydliště na Sumbě. Jména zde uváděná neodpovídají skutečným jménům informátorů. Rozhovory byly vedeny s celkem 9 ženami a 14 muži.

Turisté:

Adrie a Jon, 49 a 53 let, manželský pár, Holandsko

Claire, 29 let, Švédsko, Indonésie

Daniel, 35let, Itálie

Étien a Christine. 60 a 62 let, manželský pár, Francie

Indra a Lucia, 32 a 51 let, manželský pár, Itálie, Indonésie

Josef, 52 let, Česká republika

Karel, 54 let, Česká republika

Maxmilian, 41let, Německo

Milo, 60let, Maďarsko

Roland, 51 let, Německo

Obyvatelé Sumby:

Deren, 56 let, Waikabubak

Hari, 53 let, Wainyapu

Luti, 29 let, Waikabubak

Malen, 36let, Pero

Ratna, 35 let, Waikabubak

Riko, 35 let, Waikabubak

Rina a Veran, manželský pár, věk neuveden, Nihiwatu

Ron, 37 let, Pero

Tantri, 37let, Tarung

Yacobi, 26let, Waikabubak

Yacobus, 46 let, Waikabubak

Yanis, 28 let, Rua

Příloha 2 – Obrazová příloha



Obrázek č. 1 – Socha Ježíše ve Waingapu



Obrázek č. 2 – Červi *Nyale*



Obrázek č. 3 – Ceremonie *Pasola*